THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, S. HOEKSTRA BZ.,
PH. R. HUGENHOLTZ, A. KUENEN, A. D. LOMAN, H. OORT,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

TWINTIGSTE JAARGANG.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1886.

I N H O U D.

I. Verhandelingen en Opstellen.

Bladz.

Jb. van Gilse, Wat is de »Basilica Novorum" te Carthago . . . 367.

Dr Ph. R. Hugenholtz, Aphorismen betreffende religie in verband met waarde- en plichtsbesef . . . . 29.

——————— Het zedelijk oordeel . . . . 259.

——————— Iets over wilsvrijheid in verband met de goddelijke immanentie . . . . 353.

Dr. A. Kuenen, Idealisme op naturalistischen grondslag . . . . 278.

——————— Verisimilia? (Verslag en beoordeeling der *Verisimilia* van A. Pierson en S. A. Naber) . . . . 491.

Dr. A. D. Loman, Quaestiones Paulinae, II . . . . 42.

——————— Paulus en de Kanon . . . . 387.

J. van Loon, Dr. D. Völter's Hypothese ter oplossing van het Ignatiaansche vraagstuk . . . . 569.

Dr. W. C. van Manen, Bezwaren tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs . . . . 318.

J. M. A. Michelsen, Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van »Paulus brief aan de Romeinen," I . . . . 372.

——————— II . . . . 473.

Dr. H. Oort, Jesaja 24—27 . . . . 166.

——————— Ter verklaring van Jesaja 41 . . . . 307.

——————— Jesaja 3 : 16—4 : 6 . . . . 561.

Bladz.
Dr. J. J. Prins, De theologische studie op de Hoogeschool . . . 245.
Dr. M. A. N. Rovers, Een Apocalypse uit de derde eeuw . . . 457.
Dr. W. Scheffer, Een drietal vragen aan Prof. Rauwenhoff betreffende het ontstaan van den godsdienst . . . . 137.
Dr. W. Robertson Smith, Richteren IX : 28 (Uit een brief van Prof.) . . . . 195.
Dr. C. P. Tiele, De mythe van Kronos; ter toetsing eener nieuwe mythologische methode . . . . 1.
Dr. D. Völter, Die Lösung der Ignatianischen Frage . . . . . 114.
——— Neueres über die Apokalypse . . . . 587.

II. Boekbeoordeelingen.

Carl Binz, Dr. Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns; door Dr. A. J. Oort . . . . . 550.
aul Christ, Die Lehre vom Gebet nach dem N. T.; door J. J. van Hille . . . . 643.
J. Ph. Glock, Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus; door Dr. J. Herman de Ridder. Jzn. . . . . . . 407.
J. M. J. Hoog, De martelaren der Hervorming in Nederland, tot 1566; door Dr. F. Pijper . . . . 419.
Aug. Jacobsen, Untersuchungen über die synoptischen Evangelien; door Dr. W. C. van Manen . . . . 199.
——— Untersuchungen über das Johannes-evangelium; door Denzelfden . . . . 210.
C. V. Lechler, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, 3e Ausg.; door Dr. W. C. van Manen . . . . 537.
Ch. Schmidt, Précis de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge; door Dr. A. C. Duker . . . . 627.
G. Volkmar, Epistula Polycarpi Smyrnaei genuina; door Jb. van Gilse. . . . . 543.
D. Völter, Die Entstehung der Apokalypse, 2e Aufl.; door Dr. M. A. N. Rovers . . . . 149.
——— Der Ursprung des Donatismus, nach den Quellen untersucht und dargestellt; door Dr. J. A. Bruins . . . . 221.

III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. F. W. B. van Bell:

Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde, onder redactie van Dr. M. A. N. Rovers, VIe Dl. 2e, 3e en 4e stuk, VII Dl. 1e en 2e stuk . . . . 650.

Bladz.

Van Dr. A. KUENEN:

Th. Arndt, Die Stellung Ezechiels in der alttestamentlichen Prophetie . . . . 439.
C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel . . . . . . 433.
L. Horst, Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens, übersetzt und eingeleitet . . . . 442.
A. Kaiser, Die Theologie des A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt . . . . 436.
Ch. Piepenbring, Théologie de l'ancien Testament. . . . . 435.
Chr. Stubbe, Die Ehe im Alten Testament. . . . . 440.
Zeitschrift für alttestamentische Wissenschaft, 1886 . . . . . 432.

Van Dr. H. OORT:

E. Clodd, Mythen en droomen, vert. door J. H. Maronier. . 446.
Fried. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum A. T. . . . . 651.
Hirsch Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästina . . 654.
Gust. Marx, Jüdisches Fremdenrecht, antisemitische Polemik und Jüdische Apologetik . . . . 656.
———— Die Tötung Ungläubiger nach talmud.-rabbinisches Recht . . . . 657.
Nathanael, Tijdschrift onder redactie van H. L. Strack . . . . 655.
H. Ploss, Geschichtliches und ethnologisches über Knabenbeschneidung . . . . 450.
M. V. Sattler, Geschichte der Stadt Jerusalem und ihrer Gebäude n. d. Berichten des Fl. Josephus. . . . . 449.
E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. . . . . 446.
R. Smend en A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, für Akad. Vorlesungen . . . . 653.
H. L. Strack, Hebräische Grammatik . . . . 451.
———— Paradigmen zur hebr. Grammatik . . . . 653.
Studia biblica, Essays in biblical archæology and criticism &a . . 443.

IV. Varia.

Verklaring van Dr. A. LOMAN . . . . 240.
De *Section d'histoire et de critique religieuses* aan de *École des hautes Etudes* . . . . 240.
W. C. van Manen, Het N. T. sedert 1859 . . . . 241.
J. Herderschêe, Uit de Apokriefe Boeken des O. V. . . . . 241.
E. Lulius, Die Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde . 242.
E. von Feuchtersleben, De macht van den geest. . . . . 242.
J. H. Gunning Jr., Medegetuigenis in zake het kerkelijk incident te Amsterdam . . . . 456.

Bladz.
F. W. N. Hugenholtz, Stemmen uit de vrije Hollandsche gemeente te Grand Rapids, Michigan . . . . 456.
J. L. Zegers, De geloofsgenezing . . . . 559.
Exodus, drama en *Agricolantum*, voorspel . . . . 559.
Drie assyriologische Dissertaties van DD. Winckler, Jeremias en Lehmann . . . . 659.
Duitsche vertaling van de Génestet's gedichten door Dr. Hanne 661.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN . . . 243, 350, 454, 560, 662.

DE MYTHE VAN KRONOS.

TER TOETSING EENER NIEUWE MYTHOLOGISCHE METHODE.

Is er iets onzekerder, dan de mythologische wetenschap, ja, mag aan de mythologie wel de naam van wetenschap worden gegeven? Zoo heeft zeker menigeen reeds gevraagd. Sedert een eeuw zijn de mythologen het niet slechts oneens over de methode die zij moesten volgen, maar ook, al pasten zij dezelfde methode toe, over de verklaring van goden en mythen. En de klacht werd menigmaal vernomen: eene wetenschap, wier beoefenaars op elke vraag voor 't minst een twintigtal verschillende antwoorden geven, sticht wel verwarring, maar wekt geen vertrouwen. Er is waarheid in die klacht, dit zal niemand ontkennen, al ligt de fout minder aan de wetenschap, dan aan haar beoefenaars. Iedereen, al was hij nog zoo slecht voorbereid, meende over mythologie te kunnen meespreken en in de verklaring der mythen zijn vernuft te kunnen toonen. Strengheid en nauwkeurigheid schenen hier geen vereischten. Degenen die wèl bevoegd waren, die aan veelzijdige kennis groote scherpzinnigheid paarden en ook de mate van dichterlijke verbeelding bezaten, noodig om zich in deze scheppingen eener vaak ongebreidelde fantazie te kunnen indenken, zondigden weer daardoor, dat zij uitgingen van een slechtgestaafde hypothese, die dan op alles moest worden toegepast, en vergaten, dat niet alle mythen van dezelfde soort zijn en dus ook niet denzelfden oorsprong kunnen hebben.

Ik zal de verschillende stelsels die elkander verdrongen niet gaan beschrijven, niet opsommen zelfs. De meeste zijn verouderd. Die methode, waaraan het schitterend talent van haar voor-

naamsten vertegenwoordiger, Max Müller, een zoo algemeene en betrekkelijk langdurige heerschappij heeft verzekerd en wier wachtwoord daarin bestaat, dat de mythologie een „disease of language" is, werd door mij in *De Gids* en in dit Tijdschrift meermalen bestreden, schoon met volle erkenning van de waarheid die zij bevat en van haar verdiensten voor het recht verstand van sommige mythen. Dat haar groote mededingster, de zoogenaamd meteorologische school van Kuhn en Schwartz, waartoe ik mij aanvankelijk meer getrokken voelde, evenmin voldoende rekenschap geeft van alle feiten, werd ook sinds lang door mij erkend, zooals blijkt uit een artikel over de vreemde bestanddeelen in de Grieksche mythologie door mij in den jaargang 1880 van dit Tijdschrift, en een over Loki door mij in het Tijdschrift *Los en Vast* geplaatst. Reeds lang gevoelde ik met velen, dat een andere weg moest worden ingeslagen, en zocht ik mede naar een vasten bodem, waarop wij ons bij ons onderzoek konden plaatsen.

Het zou dus niet meer dan natuurlijk zijn, zoo ik de nieuwe methode voor de mythologische wetenschap, die thans door sommige duitsche, doch vooral door fransche en engelsche geleerden wordt aangeprezen, met vreugde begroette, te meer omdat zij zich aansluiten bij een man, aan wiens voortreffelijke onderzoekingen ook ik mij tot zoo grooten dank verplicht reken, den grooten ethnoloog E. B. Tylor. Ook haast ik mij te erkennen, dat zij zeer de aandacht verdient en zonder twijfel een groot deel van waarheid in zich bevat. Ik vrees echter dat die waarheid al lang bekend was en dat de nieuwe school even eenzijdig is als de voorgangsters, die zij met zulk een overtuiging bestrijdt.

Is het de overmoed der jeugd of de uitgelaten vreugd over het vinden van den sleutel, die nu alle geheimenissen zal ontsluiten, welke haar profeten tegenover de mannen der oudere richting zulk een hoogen toon doet aanslaan? In elk geval vind ik het geen bewijs van goeden smaak om nu, na 15 jaren, een niet onaardige maar ook niets bewijzende parodie van Max Müllers theorie, die in 1870 door eenige studenten van Dublijn (in een kleine verzameling van opstellen getiteld *Kottabos*) werd uitgegeven, nog eens op te warmen, zooals in de *Mélusine* van 5 Juli 1884, en op haar voorbeeld zelfs door een Leipziger

uitgever geschiedt. De geestige schrijver toont daarin overtuigend aan, dat Max Müller zelf een zonneheros en zijn bestaan een mythe is. Ik denk, dat de zonneheros zelf over de grap hartelijk gelachen heeft, maar toch in zijn overtuiging niet geschokt is. Want niets is gemakkelijker, dan van welke wetenschappelijke theorie ook zulk een parodie te maken. Ook over de etymologie, over het Darwinisme, over de historische critiek heeft men zich al genoeg vroolijk gemaakt. Het zou weinig moeite kosten, om ook de nieuwe anthropologische methode in de mythologie evenzoo in een belachelijk licht te stellen. Nu, het kan geen kwaad, dat de ernstige, soms wat vervelende, debatten door zulk een snaakschen inval eens worden afgewisseld. Maar men houde zoo iets nu niet voor een bewijsvoering of weerlegging, en hechte er geen andere waarde aan, dan om de eenzijdigheid, de overdrijving, de afdwalingen van sommige schrijvers met de roede der satyre te tuchtigen. „L'ironie est souvent la meilleure des réfutations", zegt de Heer Gaidoz. Ik zeg het met hem, wanneer er sprake is van dolzinnige theorieën door de verwarde hersenen van onbevoegden en dilettanten uitgebroed, maar niet tegenover wetenschappelijke hypothesen door ernstige mannen verdedigd en gestaafd met bewijzen, die wederlegging verdienen. Moest de parodie in *Kottabos* als bewijsvoering gelden, dan zou de slotsom niet deze zijn: de verklaring die Max Müller van de mythen geeft is onjuist en moet door een andere vervangen worden, maar wel deze: Evenzeer als Max Müller geen zonneheros maar een werkelijk bestaand persoon, Oxford niet de wolkenstad maar een wezenlijke universiteits-stad van Oud Engeland, en het leven van dien geleerde geen mythe is, evenzeer zijn al de wezens die hij tot zonnegoden en dageraadsgodinnen maakt historische personen en wat omtrent hen verhaald wordt is geschiedenis; — een slotsom, waarmee de Hr. Gaidoz zeker niet instemmen zou. Intusschen, ik haast mij er bij te voegen, niet slechts door ironie, ook met andere, degelijker en beter doeltreffende wapenen heeft de fransche geleerde gepoogd de voorstanders der oude methode te verslaan.

Zeer beslist is ook Andrew Lang, een engelsch schrijver van veel talent en de groote voorvechter der anthropologische of ethnologische mythologen in Engeland, die, terwijl hij eer-

bied betuigt voor de geleerdheid van zijn „distinguished adversaries”, zich niet overtuigd verklaart door hun logika en er bijvoegt dat het groot verschil hunner verklaringen zijn twijfelingen heeft opgewekt. Van zijn eigen methode heeft hij zeer uitvoerig rekenschap gegeven in het artikel *Mythology* van de jongste uitgaaf der Encyclopædia Britannica, niet zonder die met tal van voorbeelden op te helderen en tevens de oudere methoden te bestrijden. Nu onlangs heeft hij in een werkje, getiteld: *Custom and Myth* (London, 1884, Longmans & Green), eenige, ten deele reeds vroeger verschenen Essays bijeenverzameld, waarin zijn methode op verschillende mythen en sagen wordt toegepast. Hier kan dus de boom aan zijn vruchten gekend worden, en daarom leg ik dit geschrift aan mijn artikel ten grondslag. Of liever, — want ik ben niet voornemens er een beoordeeling van te geven noch zelfs verslag te doen van zijn inhoud, — ik wil de methode van Lang toetsen aan zijn behandeling der mythe van Kronos. Zoo zullen wij haar het best leeren kennen. Hooren wij echter vooraf, wat hijzelf omtrent die methode in tegenstelling met de oudere, te zeggen heeft.

Hij begint met het gevoelen te bestrijden van hen, volgens wie de mythologie slechts „een ziekte der taal” is en die dus vooral in de namen der goden den sleutel tot verklaring der mythen zien. Maar, zegt hij, vooreerst zijn deze geleerden het veelal oneens over de taal waartoe die namen oorspronkelijk behooren, of zoo zij daarover niet twisten, dan zijn zij ’t weer oneens over de beteekenis dier namen, of eindelijk zoo deze laatste vaststaat blijft het nog onzeker op welke natuurverschijnsels die epitheta werden toegepast en blijft de etymologie onmachtig om over het karakter der goden licht te verspreiden. De slotsom is, dat het gansche gebouw der philologische vergelijkende mythologie op het zand gebouwd is en dat haar methode, die tot zoo verschillende uitkomsten leidt, geen vertrouwen wekt. Tot zoover zijn wij ’t vrij wel eens. Ook waar hij verder zegt, dat, als ’t bijvoorbeeld vaststaat dat Zeus den zichtbaren hemel, den dampkring beteekent, de verklaarder niet vergeten mag dat dit voor de makers der mythe niet hetzelfde beduidde als nu voor hem; niet een oneindig, stralend luchtgewelf, maar een persoon, ook daar stem ik met hem

in. Maar of 't nu ook bewezen kan worden, wat Lang zeer stellig beweert, dat de namen altijd later aan de verhalen zijn toegevoegd, dat de mythen altijd anoniem beginnen en in 't algemeen van „iemand" verteld worden, betwijfel ik zeer. Dat dezelfde mythe van zeer verschillende goden verhaald wordt, is zeker, en dit wordt te dikwijls door de mythologen vergeten. Maar dit laat zich licht verklaren. Het verhaal, indien het niet louter een vertelseltje maar werkelijk een mythe is, beeldt in den regel oorspronkelijk een natuurverschijnsel af. Geen resultaat van de mythologische onderzoekingen, ze mogen dan al of niet vergelijkend zijn, is zekerder dan dit. Met eenige wijzigingen wordt het dan ook wel op een ander, niet geheel ongelijk, natuurverschijnsel toegepast. Later wordt het zelfs tot historie gemaakt en op de tochten en daden van stammen en volken, ja zelfs op de levensgeschiedenis van helden en voorhistorische of historische koningen en profeten, stichters van staten of godsdiensten overgedragen. Dit is een jongere ontwikkeling der mythologie. Maar zelfs op zuiver naturalistisch standpunt worden dezelfde mythen met goden van verschillenden naam en van verschillend karakter verbonden. Verschilt alleen de naam, dan bewijst dit slechts dat de volken denzelfden god verschillend noemden. Verschilt ook het karakter, dan blijkt daaruit, dat niet allen aan hetzelfde natuurverschijnsel dezelfde oorzaak toeschreven.

Een tweede bezwaar door Gaidoz, Lang en anderen tegen de philologische vergelijkende mythologen ingebracht is, dat zij zich te zeer beperken. Comparatief heet deze methode, zegt de fransche bestrijder, waarschijnlijk omdat zij in 't geheel niet of zoo weinig mogelijk vergelijkt. En Lang klaagt, dat de philologen het onwetenschappelijk vinden, niet, om Grieksche, Slavische, Keltische en Hindusche verhalen met elkaar te vergelijken, daar toch Grieken, Slaven, Kelten en Hindus allen talen spreken van dezelfde familie; evenmin, om Chaldeesche en Grieksche mythen te vergelijken, daar de Grieken door de bemiddeling der Feniciërs en anderen met de Chaldeërs in aanraking kwamen; maar wel om een mythe der Maori, der Hottentotten, der Eskimos met een arisch verhaal te vergelijken, omdat deze volken geen talen spreken aan de Grieksche verwant, en 't ook niet te bewijzen is, dat de voorouders der

Grieken, Maoris, Hottentotten en Eskimos in historische tijden met elkander in aanraking kwamen. Deze beperking, deze eenzijdigheid verhindert hen tot den oorsprong, de primitieve beteekenis van een mythe op te klimmen. Daartoe — en dit is de eigenaardigheid der nieuwe methode, die men gaarne „the method of folklore" noemt — moeten de mythen der verst van elkander afstaande rassen, altijd met inachtneming van de noodige voorzichtigheid en nauwgezet onderzoek van de bronnen, vergeleken worden. De mythen zijn voortbrengselen van de vroegste menschelijke verbeelding, die haar stof ontleende aan de ruwste en gebrekkigste kennis der buitenwereld, en daarom heeft het verschil van ras niet veel invloed op het vroegste mythenvormend vermogen. Natuurlijk wordt daarbij niet geloochend, dat het ras een grooten invloed heeft op de vervorming en ontwikkeling der mythen, noch ook dat de volken dikwijls met vol bewustzijn mythen van elkander hebben overgenomen. Het ras toont zich in „the ultimate literary form and character of mythology", terwijl de gemeenschappelijke onbeschaafde grondslag en stof der mythen duidelijk herkend kan worden in de gehoornde, menschenetende, van vorm wisselende en overspelige goden van Griekenland, Indië en het Noorden. En schoon wij met betrekking tot de voorhistorische tijden slechts gissen kunnen, zeker weten wij, dat in historischen tijd mythen en godsdienstige gebruiken meermalen door het eene volk van het andere werden overgenomen.

De juiste methode zal dus volgens Lang en zijne medestanders deze zijn: vinden wij bijv. bij de Australiërs een mythe over de Pleiaden, die veel gelijkt op de grieksche Pleiadenmythe, dan moeten wij vragen: Is de australische vorm der mythe goed gestaafd? Kan het volk dat haar vertelde haar ook van een Europeaan vernomen hebben? Zoo niet, dan mogen wij nog niet besluiten, dat de Australiërs een verloren tak van het arische ras zijn, maar hebben te beslissen tusschen twee mogelijkheden: het verhaal kan in overoude tijden, langzaam, in den loop van vele eeuwen misschien de wereld over verspreid zijn; of de gelijksoortige onbeschaafde toestand van beide de Australiërs en de voorouders der Grieken leidde tot een gelijksoortige beschouwing van hetzelfde natuurverschijnsel.

Moest ik kiezen tusschen de hier beschreven methode en de

vergelijkend philologische, dan zou ik geen oogenblik aarzelen en mij voor de eerste verklaren. Zij alleen geeft rekenschap van het feit, waarover men zich zoo dikwijls verwonderd heeft, dat fijnbeschaafde volken, zooals bijv. het Grieksche, 't welk in zijn Zeus den oppermachtigen Koning der Goden, den rechtvaardigen bestierder der wereld, den handhaver van trouw en recht vereerde, of ruwe maar zedelijk gezonde volken, zooals het Germaansche, dat aan zijn Asen vele deugden toeschreef en hen als strijders voor waarheid en orde, als kloeke heldenfiguren teekende, aan zijn goden allerlei laagheden, wreedheden en losbandigheden kon toeschrijven. Zij alleen doet ons den oorsprong kennen van die zonderlinge metamorfozen der goden in tallooze gestalten van dieren, van planten, van steenen zelfs, die de wijsgeeren ergerden en waarmee een weelderig dichter als Ovidius zijn skeptische tijdgenooten vermaakte. Want zij leert ons in dit alles een overblijfsel zien uit een toestand van ruwheid en onbeschaafdheid, die lang voorbijging, maar alleen in de godsdienstige traditie, de taaiste en vasthoudendste, bleef voortleven; een toestand, waarmee zulke voorstellingen geheel in overeenstemming waren. Zij alleen eindelijk kan licht verspreiden over de wording der mythen, omdat zij die bestudeert in haar ruwsten, oorspronkelijksten vorm, die den eigenlijken zin beter verraden, dan de veelszins overgewerkte, saamgevoegde en samengestelde, opgesierde en menschelijker gemaakte der meer beschaafde rassen.

Maar wat ik vooral wil noemen, omdat de voorstanders der nieuwe methode dit meer gevoeld dan duidelijk uitgesproken hebben, terwijl het mij van bijzonder gewicht tot richtig verstand der mythen voorkomt, is dit: zij alleen kan ons volkomen bevrijden van een dwaalbegrip, waarin wij allen, mythologen van elke school, vervallen zijn, namelijk dat elke god de verpersoonlijking van een natuurverschijnsel, en dan wel van een bepaald natuurverschijnsel zou zijn. Reeds de nauwkeuriger studie der Vedische en der Egyptische mythologie had ons daarvan kunnen bevrijden. Althans moest men daar al spoedig gewaar worden, dat men met deze voorstelling gedurig vast raakte. Maar eerst de vergelijking met de mythen en mythische persoonsverbeeldingen die onder den invloed van het Animisme staan, verlost er ons geheel van, omdat zij ons den waren

stand van zaken ontdekt. Daardoor kunnen wij nu weten, dat de hoogere geesten en goden eigenlijk nooit de natuurverschijnselen zelve, opgevat als handelende personen, maar altijd de, naar analogie van den menschelijken geest voorgestelde, zielen of geesten zijn, die de hemellichamen bewegen en overal in de natuur de zegenrijke en schadelijke werkingen veroorzaken. Goden zijn wat men in onze meer abstracte taal factoren, krachten, levensoorsprongen zou kunnen noemen. Zij belichamen zich wel in de voorwerpen der natuur maar behoeven zich daarom niet altijd in 'tzelfde lichaam te vertoonen. Aanvankelijk zal waarschijnlijk — wij kunnen hier slechts gissen — in den regel aan elk bijzonder verschijnsel, aan elke bijzondere werking wel een eigen geest als oorzaak zijn toegewezen. Zoo zegt men, dat de Mexikanen voor de dronkenschap en haar veelvuldige verschijnselen wel een honderd of wat goden aannamen. Zeker kan men de sporen dier groote verscheidenheid nog opmerken in het aantal dienaars en helpers die de groote goden omringen of volgen, de indische gaṇas, de Faunen, Silenen, Tritons, de Maruts en Rudras, de Kentauren en Gandharven, bij de Perzen tot den éenen Gaṅdarewa, de Ṛbhavas en Elfen, bij de Grieken tot den éenen Orpheus herleid. Maar bij voortgezet nadenken begon men eerst deze verschillende geesten in soorten te rangschikken, daarna elke soort in een persoonlijke eenheid samen te vatten. Dit leidde tot de vorming van twee soorten van Goden, die men tot hiertoe nooit onderscheiden heeft: vooreerst die, waarin de verschillende werkingen en verschijnselen op hetzelfde natuurgebied, den hemel, de lucht, de aarde, de zee, werden samengevat, ten andere die, waarin soortgelijke werkingen op verschillend natuurgebied werden vereenigd, zooals bij de godinnen die het licht in de duisternis ontsteken en zich alzoo evenzeer in den bliksem en den dageraad, als in de maan en de morgenster, ja zelfs in den olijfboom openbaren. Vandaar dat het bij sommige goden zoo gemakkelijk viel ze als personifikatie van een bepaald natuurverschijnsel voor te stellen, terwijl dit bij andere onmogelijk bleek. Letten wij nauwkeurig op dit onderscheid, zoodra wij pogen het karakter van een of anderen god te bepalen, dan zullen wij een belangrijke schrede in de verklaring der mythen gevorderd zijn. Omdat zij dit niet inzagen, maar alle goden over denzelfden kam

schoren, en tevens uitgingen van de valsche meening, dat een god niet de oorzaak van een of meer werkingen, niet een natuurkracht, maar een verpersoonlijkt natuurverschijnsel is, stemden de mythologen in hun verklaringen zoo weinig overeen. Hadden zij dan allen ongelijk? Geenszins. Elk hunner — ik spreek natuurlijk alleen van de wetenschappelijke onderzoekers — elk hunner had in zekere mate gelijk. De gronden door elk hunner voor zijn meening bijgebracht waren gansch niet te versmaden. Alleen begrepen zij niet, dat hun meening die van een vakgenoot niet uitsloot, ofschoon deze tot geheel andere resultaten scheen gekomen te zijn. Verscheiden godheden zijn dageraads-, zonne- en dondergoden te gelijk.

Uit het gezegde blijkt al reeds genoeg, dat de nieuwe mythologische methode — zullen wij haar de ethnologische of de anthropologische noemen? — in mij geen tegenstander, maar veeleer een bondgenoot heeft. Wel is het meeste wat haar voorstanders in 't midden brengen zoo nieuw niet als 't wel schijnt. Sommigen onzer, van hen, meen ik, die, indien ze al niet meer tot de oude school behooren, er toch door gevormd zijn, hadden niet alleen de gebreken der heerschende methode reeds opgemerkt, maar ook den weg dien 't op moest reeds bespeurd, en hadden dit ook nu en dan uitgesproken. Maar aan de jonge school moet de onmiskenbare verdienste toegekend worden, dat zij dit het eerst met groote klaarheid, beslistheid en kracht van overtuiging gedaan heeft. Indien de mythologische wetenschap van nu af veel van haar onzekerheid aflegt en zich in de goede richting beweegt, dan heeft zij dit mede aan den spoorslag van die jonge school te danken.

Mits deze nu maar niet op haar beurt eenzijdig worde en haar krachten overschatte. Natuurlijk zal dat het geval zijn met het *servum imitatorum pecus*, dat zich ook bij haar, gelijk bij al wat nieuw is, zal aansluiten, met dien zwerm van halfbevoegden of onbevoegden die nu, als ze een paar mythologische en anthropologische boeken en een paar reisbeschrijvingen gelezen hebben, in 't wilde aan 't vergelijken zullen gaan en natuurlijk niets anders doen dan verwarring stichten. Het ligt niet aan een methode, dat zij misbruikt wordt, en de afdwalingen harer volgers mogen aan de richting zelve niet geweten

worden. Maar ik vrees dat de richting zelve nog wat eenzijdig en de methode niet toereikend is voor al de vragen die de mythologische wetenschap verplicht is op te lossen, althans te onderzoeken.

De nieuwe school keurt het in de philologisch comparatieve ten sterkste af, dat zij slechts arische of indogermaansche mythen onderling, ten hoogste nog alleen met semietische vergelijkt, en meent dat zij daarom den naam van vergelijkende mythologie niet verdient. Geheel billijk is dit oordeel niet. Men behoeft de werken van Max Müller slechts te doorbladeren om aanstonds te zien, dat hij ook voor andere mythologieën en godsdiensten dan de arische een geopend oog heeft. Waartegen hij waarschuwt, en van zijn standpunt volkomen terecht, het is dat men goden van volken, die tot een geheel verschillend ras behooren met elkander vereenzelvige, alleen op grond van de klankovereenkomst hunner namen, zooals van den egyptischen hoofdgod Ra en van den polynesischen Ra, die inderdaad een geheel ander wezen is. Men mag over de linguistische methode denken zoo men wil, indien men haar toepast is deze zelfbeperking een deugd. Het ware te wenschen, dat de volgers steeds aan dit voorbeeld van den meester getrouw waren gebleven. Zoo vond ik onlangs in het jongste werk van Sir George W. Cox, *An Introduction to the science of comparative Mythology and Folklore* (London, C. Kegan Paul & C°, 1881) p. 210 de volgende, duizelingwekkende mededeeling: „There can be little doubt, then, that his name (er is sprake van den Griekschen god Poseidôn) is not Greek or even Aryan; and it may, therefore, be found possibly in that of the Phenician Sidon, Sid-on, the ship of Aun, or On, the fish-god, who is seen again in the name Dag-on, and who is the great enlightener and teacher. This On was better known to the Greeks as Oannes; but the name is found in Egypt, where Potiphera is his priest, and in the Jewish Bethaven, the house of Aven." Deze fraaie gissingen zijn ontleend aan het werk van Rob. Brown Jun. getiteld *The Great Dionysiak Myth*, waaruit nog een aantal dergelijke staaltjes van geleerden onzin zouden aan te halen zijn. Het zal voor de lezers van dit Tijdschrift wel haast onnoodig zijn te zeggen, dat Ṣîdôn eenvoudig de visschersstad, Dagôn den visch- of vruchtbaarheidsgod beteekent en *on* in beide namen

een uitgang zonder bepaalde beteekenis, en dat het On van Potiphera geen god maar een stad is, wier naam, evenals het Aven van Bethaven met den god Oannes niets te maken heeft. Ook is Poseidôn (Poteidaôn, Posoidân) zonder twijfel een arische en zelfs grieksche naam, welks eerste gedeelte waarschijnlijk met *πότος*, *πόσις*, het latijnsche *pōtus* in verband staat. Hoe het zij, wij hebben hier een bewijs hoe goed het is, dat de eene kategorie van linguistisch-comparatieve mythologen zich niet dikwijls buiten haar gewoon arisch, de andere zich niet buiten haar semietisch terrein gewaagd heeft. De spraakverwarring zou anders onrustbarend zijn geweest.

De Linguisten hebben voor onze wetenschap een verdienste, die niet miskend mag worden. Wat was zij vóor hen? Een zuiver spel der verbeelding, een wild bespiegelen en ordeloos vergelijken, een dooreenhaspelen van het ongelijksoortigste, een identifiëeren van wezens die niets met elkander gemeen hebben, op den klank der namen af: van Abram met Brahmâ, van Sara met Sârasvati, van den Buddha met de egyptische godin Buto en van de indische godin Ṣrî met de latijnsche Ceres of van Anna pûrṇa, een bijnaam van de indische Durgâ, die „rijk aan spijze" beteekent, met de romeinsche godin der jaarswisseling Anna Perenna. De klassieke philologen poogden aan die uitspattingen een einde te maken, door van alle vergelijking af te zien en zich binnen den kring eener nationale mythologie op te sluiten; een quarantaine-maatregel door de hevigheid der besmetting gerechtvaardigd, doch die, gelijk al zulke maatregelen, slechts tijdelijk mocht zijn. De Linguisten erkenden het recht der vergelijkende wetenschap, doch onderwierpen haar aan zekere orde en regel. Was er in dien regel iets willekeurigs, heilzaam was hij zonder twijfel. Het heeft de vergelijkende mythologie goed gedaan, het is gezond voor haar geweest, dat zij een tijd lang in de school der vergelijkende taalwetenschap aan een strenge tucht onderworpen was. Ook zijn de dus verkregen resultaten niet zoo geheel te versmaden. En acht zij zich thans die tucht ontwassen, voelt zij zich nu krachtig genoeg, om niet langer als een tak der taalwetenschap, maar als een zelfstandige wetenschap naar eigen wetten en methode beoefend te worden, zij zal weldoen, hetgeen zij in die school geleerd heeft niet geheel overboord te werpen en niet

weer te vervallen in de kwade gewoonten die haar daar en daar alléen werden afgeleerd.

Bovendien zal zij weldoen, ook nu zij haar eigen weg inslaat, de betrekkingen met de oude leidsvrouw niet geheel af te breken. De vergelijkende mythologie, terecht inziende dat zij zich niet met louter taalkundige vraagstukken heeft bezig te houden, dat zij een zelfstandigen tak der anthropologie en, voorzoover zij godsleer is, een onderdeel van de studie der godsdiensten uitmaakt, mag toch voor de taalkundige vragen niet onverschillig zijn en zal de hulp der taalwetenschap niet ongestraft kunnen versmaden. Etymologieën van zoo oude namen als godennamen meestal zijn, namen die voor een groot deel op een voorhistorischen ontwikkelingstrap der talen gevormd zijn, blijven steeds twijfelachtig. Sommige echter zijn te klaarblijkelijk om ze te kunnen loochenen, en van vele godsnamen staat de beteekenis zonder twijfel vast. Nu is het wel niet mogelijk den zin eener mythe en het karakter van een god daardoor alleen te bepalen; maar die zin en dat karakter kunnen toch met den duidelijken zin dier namen niet in strijd zijn. Er moet op gelet worden. Ook, al is de eigenlijke beteekenis van de namen der goden zelve dikwijls niet meer met zekerheid te bepalen, omdat die namen zou oud zijn, dat geldt in veel minder mate van hun talrijke bijnamen, die zulke krachtige hulpmiddelen zijn, om een godheid of de mythe, waarin zij een rol speelt, recht te verstaan. Ook hier heeft men de voorlichting der taalkenners voortdurend noodig.

En eindelijk, voor een gedeelte van het gebied waarover hun onderzoek zich uitstrekt, zullen de vergelijkende mythologen zich strikt aan de methode der vergelijkende taalkundigen moeten houden; altijd met verwerping der onjuiste hypothese dat de mythologie slechts een ziekte der taal is, een hypothese die echter geenszins tot die methode behoort. Die methode schiet zeker te kort en leidt op een dwaalspoor, waar men de vragen naar den oorsprong der mythologie en de oudste physische beteekenis der mythen tracht te beantwoorden, of het zonderlinge feit te verklaren dat beschaafde en zedelijke volken aan hun goden zooveel ruwe en obscene handelingen toeschrijven. Maar dat zijn de eenige vragen niet waarmee de mythologie zich heeft bezig te houden. Er zijn er meer, en van niet min-

der gewicht. Zoo o. a. het vraagstuk van de genealogische verwantschap der mythen, namelijk het onderzoek of de mythen van volken die verwante talen spreken zich ook zelfstandig ontwikkeld hebben uit eene eenmaal aan het gansche ras, de geheele volkenfamilie gemeenzame mythologie. Dat kan alleen naar de methode der vergelijkende taalkundigen geschieden. Zoo alleen kan met zekerheid geweten worden, wat het gemeenschappelijk eigendom van het ras, wat het bijzonder bezit van een enkel volk is; wat alzoo dit volk als traditie uit het gemeenschappelijk stamland heeft medegenomen, wat het bij zijn voortgaande ontwikkeling, vooruitgang of verwildering van die traditie gemaakt heeft. Zoo alleen kan worden uitgemaakt, wat aan het eene, bijvoorbeeld het arische of indogermaansche, wat aan het andere, bijvoorbeeld het semietische ras eigen, wat dus, indien het bij beide voorkomt, òf nog ouder is en dus behoort tot een periode toen ook die twee rassen nog niet gescheiden waren, òf door het eene aan het andere ontleend werd. Met één woord, de vergelijkende mythologie moet niet slechts het gelijksoortige verbinden maar ook het ongelijksoortige onderscheiden; zij is niet slechts een psychologische, maar ook een historische wetenschap; en indien zij bij deze historische onderzoekingen een andere methode wilde toepassen, dan de strikte, nauwgezette, voorzichtige methode door de vergelijkende taalkenners aanbevolen, dan zou zij zich zeker alras in de oude Ikaros-bespiegelingen gaan verliezen.

Kortom, men bestrijde onderstellingen die blijken op geen vasten grond gebouwd te zijn, men toone aan dat de philologische methode over den oorsprong der mythologie en de primitieve beteekenis der mythen geen licht kan verspreiden en dat zeker de etymologie tot geen vaste, algemeen erkende uitkomsten kan leiden, maar men wijze de hulp der taalwetenschap niet af, daar waar zij in de eerste plaats moet beslissen, en men verbeelde zich vooral niet dat men met de anthropologisch-psychologische methode alle mythologische vragen kan oplossen. Degenen die dit meenen overschatten haar en vervallen zoo in 't zelfde euvel als de school die zij bestrijden.

Om te bewijzen dat deze vrees niet ongegrond is, willen wij de anthropologische mythologen eens bij den arbeid bespieden.

Wij kiezen daartoe de mythe van Kronos. Een der hoofdstukken van Mr. Lang's *Custom and Myth*, p. 45 vgg., is daaraan gewijd.

Al aanstonds worden wij gesteld voor een Nieuw-Zeelandsche mythe, die verhaalt hoe Rangi en Papa, hemel en aarde, eens zoo nauw verbonden waren, dat de goden, hun kinderen, zich verbergen moesten in de holte van de borst hunner ouders; maar hoe toen de meesten dier kinderen zich verbonden om hen van elkander te scheiden, 't geen ten laatste Tutenganahau, den woudgod, gelukte. Deze en zijn broeders blijven dan bij de moeder, de aarde; alleen de storm- of windgod woont bij zijn vader, den hemel, in de vrije lucht.

De overeenkomst van deze mythe met een der mythen die van Kronos verhaald worden, is, bij alle verschil in de bijzonderheden, duidelijk genoeg en was zelfs reeds door Preller[1]) opgemerkt. De kinderen van Ouranos en Gaia worden ook door hun vader voor 't licht verborgen in het binnenste der aarde, en, om aan dien droevigen toestand te ontkomen en zich op den vader te wreken, spannen zij met hun moeder tegen Ouranos samen en de jongste, de listige Kronos, verminkt hem met zijn ijzeren sikkel of kromzwaard, juist op het oogenblik dat hij zijn gade nadert om haar te omarmen, zoodat de huwelijksgemeenschap tusschen beiden ophoudt.

Met volkomen recht maakt men daaruit op, dat dit verhaal zeer oud en onder de menschen van verschillend ras verbreid moet zijn geweest, en dat het ook onder de Grieken moet dagteekenen uit een tijd toen zij nog op geen hooger standpunt van beschaving stonden dan de Nieuw-Zeelanders. Trouwens, dit laatste zou men, ook wanneer een soortgelijke mythe als die van Kronos niet onder natuurvolken gevonden was, gemakkelijk hebben kunnen gissen. Maar zoo men meent, dat die vergelijking nu de verklaring van de mythe aan de hand geeft, bedriegt men zich zeer. Het nieuw-zeelandsch verhaal is zoo duidelijk een natuurmythe, dat zelfs Lang dit erkennen moet, en de zin is zoo klaar als de dag. Dat hier de schepping van het licht op mythische wijze beschreven

---

1) *Griech. Myth.*³ S. 45 f. Doch ook reeds in den 2en druk. De 1e druk is mij niet ter hand.

wordt, dat wij hier een oorspronkelijke dageraadsmythe voor ons hebben, waaruit misschien een seizoenenmythe en zeker een scheppingsmythe ontstond, zal niemand kunnen loochenen. Is nu de Kronosmythe dat ook? Juist het tegendeel. Deze verplaatst ons niet in den morgen- maar in den avondstond. Het lid van Ouranos dat Kronos afsnijdt en in de zee werpt, is natuurlijk niet anders dan de phallos des hemels, de zon, afgesneden juist op het oogenblik dat hij de aarde nadert en dan als weggeworpen in den wereldoceaan, kortom de ondergaande zon. Beschouwt de Nieuw-Zeelander op zijn naïeve wijze de duisternis als een gevolg daarvan dat Hemel en Aarde dicht op elkander liggen; meent hij dat alleen de woudgod, m. a. w. het steeds groeien der boomen, die dus meer ruimte behoefden en den hemel als 't ware naar boven drongen, daaraan een einde gemaakt heeft; en tracht hij zoo dan ook te verklaren, hoe uit de oorspronkelijke duisternis die alles bedekte eens het licht ontstaan is; — de voorvaders der Grieken bedienden zich van een gelijksoortig verhaal om te verklaren hoe het duister wordt. Opzettelijk zeg ik in het algemeen: „hoe het duister wordt", want ik zal geenszins beweren dat de Kronosmythe uitsluitend een mythe van den zonsondergang is; zij kan evenzeer op het intreden der duisternis bij 't onweder en op de nadering van den winter zijn toegepast en werd tevens gebezigd om de eerste wording van den nacht, na de schepping van 't licht, te verklaren. De beide mythen hebben dus niets anders met elkander gemeen, dan de voorstelling dat Hemel en Aarde als echtgenooten vereenigd, door hun kinderen of éen hunner kinderen gescheiden worden; evenals de Kronosmythe met een Amerikaansche mythe, die van Bochika en Fomagata bij de Muyscas, de wijze van verminking van den tirannieken ouden god gemeen heeft [1]); maar de zin is een geheel andere, hier zelfs juist een geheel tegenovergestelde. Ook de andere parallelen die Mr. Lang aanhaalt komen mij niet zeer dienstig voor tot opheldering van de Kronosmythe. Het denkbeeld dat hemel en aarde eens vereenigd waren en daarop gescheiden werden, ontmoet men ook in China en in Indië, en waarschijnlijk nog wel elders.

---

1) J. G. Müller, *Amerik. Urreligionen*, S. 435.

Maar het verhaal uit het Aitareya-brâhmaṇam uit Muir's *Sanskrit Texts* V, 23 aangehaald, heeft met de Kronosmythe geen andere overeenkomst dan deze voorstelling en zeker een geheel andere beteekenis en bedoeling.

Van de andere hoofdmythe van Kronos waagt Mr. Lang in 't geheel geen verklaring te geven. Hier wil hij niet gaan „beyond the fact that the incidents in the myth are almost universally found among savages, and that, therefore, in Greece they are probably survivals from savagery". Hij meent zelfs dat, hoewel de straks besproken mythe — door Lang zeer oneigenlijk „the first part of the myth" genoemd, want het is een andere, zelfs eenigermate parallele mythe — de scheiding van Hemel en Aarde verklaart, de ándere mythe „appears to account for nothing". 't Is volgens hem een door de geheele wereld verbreid sprookje, zonder eenige bepaalde reden met Kronos verbonden, dan alleen volgens de wet „which makes detached myths crystallize round any celebrated name". Ik beken van zulk een wet geen begrip te hebben en er ook niet aan te gelooven. Toegegeven dat het sprookje bestond voordat de mythische figuur van den helleenschen Kronos zich gevormd had, dan moet er toch in de natuur van dat wezen eenige reden gelegen zijn, waarom dit sprookje juist met hem verbonden werd. En een methode die geen ander resultaat geeft, dan dat een of andere mythe „accounts for nothing" schijnt mij toe niet veel aanbeveling te verdienen. Het is even onmogelijk zich op die manier rekenschap te geven van het bestaan van Kronos als god, van de vereering als zoodanig, die hem, zoo al weinig door de eigenlijke Hellenen, toch op Rhodos en Kreta gebracht werd en van het feit, dat juist in dien cultus zijn natuur als de alverslinder zich afspiegelt, als dit onmogelijk is bij het aannemen van de terecht door Lang afgekeurde meening van Welcker en Max Müller, dat Kronos slechts uit het epitheton van Zeus, Κρονίων, zou gevormd zijn.

Of wij ons dan beroemen de geheele mythologie van Kronos, zooals zij door de grieksche schrijvers is overgeleverd, in alle bijzonderheden te zullen verklaren? Niemand is meer geneigd dan ik, om de bekende uitspraak van Grimm tot de zijne te maken: ik zal verklaren wat ik kan, maar ik kan niet alles verklaren. Bovendien, de bijzonderheden komen bij de ver-

schillende schrijvers niet altijd overeen. Dichters en Theologen, zooals Hesiodos, hebben van het hunne in de mythen gelegd en zoowel hun dichterlijke verbeelding als hun godgeleerde bespiegeling nu en dan vrij spel gelaten. Als Hêsiodos bijv. de broeders en zusters van den Titan Kronos, de kinderen van Ouranos en Gaia opsomt, dan is dit een systeem, waarvoor hij verantwoordelijk is, en waarin wij nu niet een bepaalde physische beteekenis moeten gaan zoeken. Ook is het niet noodig eerst te onderzoeken wie al deze wezens eigenlijk zijn, voordat wij omtrent de beteekenis van Kronos tot een besluit kunnen komen. Zooveel alleen blijkt daaruit en is voor ons hier van belang, dat de Grieken zelven dezen god rekenden tot een klasse van goddelijke wezens, die met de germaansche Jötuns en Thursen verwant, meer de ruwe natuurmachten dan de orde in de natuur en het redelijk bestuur der wereld vertegenwoordigen, zooals de Olympische goden en de Asen en Vanen der Skandinaviërs. Daardoor wordt voor een deel ook de ruwheid zijner mythen verklaard. Even kunstmatig is de rangschikking der kinderen van Kronos en Rhea, die bij Homeros niet dezelfde is als bij Hesiodos. Bij den eersten zijn Zeus en Hêra de oudsten, bij den laatste zijn zij de jongsten. Bij den eerste is van Hestia en Dêmêtêr geen sprake, wat toevallig kan zijn, doch onzeker maakt of Hesiodos deze twee godinnen niet uit zichzelf tot de verslonden kinderen van den Titan gebracht heeft, al schijnt het verbinden van Poseidôn met Dêmêtêr, niet met Amphitritê, en van Hadês met Hestia, niet met Persephonê, oud en oorspronkelijk. Ook wil ik niet trachten de ἅρπη, het δρέπανον als het beeld van een natuurverschijnsel, 't zij de regenboog, 't zij de halve maan, 't zij — en dit allerminst — den melkweg voor te stellen. 't Is een eenvoudig attribuut, het ouderwetsche wapen van den titanischen doodsgod, het kromzwaard, de scimetar, zooals 't nog op de egyptische monumenten wordt afgebeeld, en tegelijk het gewone werktuig van den oogsttijd, de sikkel. Eindelijk zal ik ook de etymologie laten rusten. Niet omdat ik haar stelselmatig versmaden zou, waar zij licht kon geven, maar omdat zij hier bijzonder onzeker is. Mr. Lang noemt een paar der voorgestelde afleidingen, en, hoewel hij zich onzijdig wil houden, geeft hij toch bepaaldelijk de voor-

keur aan die van Preller, die aan κραίνω en het verwante κρείω denkt, en daarbij Il. 2, 419 οὐδ' ἄρα πώ οἱ ἐπεκραίαινε Κρονίων, Od. 1, 45; 24, 473 Κρονίδη ὕπατε κρειόντων en Soph. Trach. 126 ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς Κρονίδας aanhaalt. Dat hij de afleiding van Mr. Brown, die er het semietische *karnu*, *kêren* bijhaalt, nog al dwaas vindt, schemert duidelijk door en strekt zijne scherpzinnigheid tot eer. Ook het *krâna* van Kuhn neemt hij niet in bescherming, evenmin als ik. Over de vergelijking van Κρονος met het skr. *karaṇas*, „makend, kunstvaardig'', verwant met het latijnsche Ceres en Cerus, een etymologie door G. Curtius in zijn *Grundzüge* voorgesteld (trouwens κραίνω zoowel als κρείω komen van denzelfden wortel als de genoemde woorden), laat hij zich niet uit. In elk geval, al moesten wij tot de slotsom komen, dat Kronos met Preller als de Voleinder of de Heerscher (κράντωρ), of met Curtius als de Maker, de Kunstenaar, te beschouwen was, voor het recht verstand van zijn karakter en functiën als godheid en van zijn mythologie zou ons dit nog niet veel baten.

Nemen wij de mythe in haar eenvoudigsten vorm, die bij Hesiodos (Theog. vs. 459—509) nog duidelijk genoeg te onderscheiden is. Kronos, zoo blijkt daaruit, is, gelijk de Skandinavische Eters (Jötuns) en Dorstigen (Thursen) en gelijk een aantal wezens van de mythologie der onbeschaafde volken, waarover men het noodige bij Mr. Lang kan nalezen, een geweldig verslinder. Al de kinderen, die Rhea hem baart, eet hij dadelijk op, opdat geen hunner zich de heerschappij zou aanmatigen. Maar, — en zooals Hesiodos met zeker pragmatisme, dat niet oorspronkelijk zijn kan, er bijvoegt, ook op aanstoken van Ouranos en Gaia, die op wraak bedacht zijn — Rhea (of Zeus op haar raad) geeft hem een middel, dat hem al het verzwolgene weder doet uitbraken. Dit is zonder twijfel de oorspronkelijke, doch daarom nog niet, zooals later blijken zal, de eenvoudigste gestalte der mythe. Als episode wordt daar nu ingelascht de list van Rhea ten opzichte van haar jongsten zoon, namelijk dat zij zich vóor zijn geboorte naar Kreta terugtrekt om hem daar ter wereld te brengen en te verbergen, en intusschen in zijn plaats door den vader een steen laat verzwelgen. Ik twijfel zeer of deze, op zichzelf zeker oude mythische voorstelling, wel in de hoofdmythe thuis

behoort. Zij heeft alleen zin, wanneer Zeus, zooals bij Hesiodos, de jongste en niet, zooals bij Homeros, de oudste zoon is, of wanneer hij de eenige ware. Dit zal hij waarschijnlijk op Kreta geweest zijn. Om nu de kretenzische overlevering van Zeus' geboorte en kindsheid met die van den verslinder Kronos te vereenigen, en alzoo voor de eerste plaats te winnen, heeft Hesiodos of de priesterschool waartoe hij behoorde de list van Rhea bedacht. De voorstelling van den hemelgod onder de gedaante van een steen, een fetis die nog te Delphi getoond werd, leverde de stof voor dit verhaal. Kuhn zocht ook hier een natuurlijke beteekenis en ziet in den steen de zon, die Kronos 's avonds verslindt en 's morgens weer overgeeft, waarna dan onmiddellijk de heerschappij van Zeus, den daggod, aanvangt en Kronos onttroond wordt. De verklaring is zeer vernuftig en met den zin der mythe niet in strijd, maar ik kan in den steen van Zeus de zon niet zien.

Op zichzelf kan deze mythe zeer verschillend verklaard worden, zooals zij dan ook op geheel verschillende goden wordt toegepast en zeker niet altijd hetzelfde natuurverschijnsel afbeeldt. Om te weten, wat zij hier beduidt moeten wij onderzoeken, hoe de Grieken dezen god vereerden en wat zij overigens van hem geloofden, om daaruit op te maken, wat in dit alles het gemeenschappelijke, de leidende gedachte is, en zoo te weten, wat hen bewogen heeft om van hem zulke dingen te verhalen, als de beide mythen die wij omtrent hem vernemen, bevatten. Onze ruimte laat niet toe, om dit in bijzonderhedeu na te gaan. Ons doel is niet een volledige monografie over Kronos te schrijven. Wij kunnen slechts kort zijn en datgene samenvatten, wat ieder in een goed mythologisch handboek uitvoeriger gestaafd vindt.

Wat den eerdienst betreft kunnen wij zeer kort zijn. De cultus van Kronos was bij de klassieke Hellenen uiterst beperkt. Eigen tempels bezat hij nauwlijks; slechts was hij hier en daar met Zeus in zijn tempels vereenigd. Doch op de eilanden Rhodos en Kreta werden hem menschenoffers gebracht. Porphyrius, de Abst. II, p, 202 (vgl. 197) zegt: Ἐθύετο γὰρ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτῃ ἱσταμένου ἄνθρωπος τῷ Κρόνῳ. Menschenoffers zijn onder de oude Pelasgen niet ongewoon en het is dus volstrekt niet zeker dat dit wreed gebruik door de

Hellenen van Semieten was overgenomen. Hesychius zegt wel hetzelfde van de Karthagers, met dit onderscheid, dat in plaats van ἄνθρωπος, bij hen van τὰ ἴδια τέκνα sprake is. Maar gelijke godsleer kan wel tot hetzelfde godsdienstig gebruik geleid hebben, zonder dat wij nog aan ontleening hebben te denken. Hoe het zij, met den Verslinder uit de mythe is zulk een offer in volkomen overeenstemming.

Maar vooral het feest dat ter eere van Kronos gevierd werd geeft licht omtrent zijn karakter. 't Is het oogstfeest, Κρόνια, in de maand die op Samos Σκιροφοριὼν, te Athenen Ἑκατομβαιὼν, doch in 't overige Attika Κρονιὼν heette, alhier op den 12en na de zomerzonnestilstand gevierd. 't Is het oogstfeest, waarop tevens de gouden eeuw, de tijd van algemeene gelijkheid en bestendigen overvloed, die op den zontvloed volgde, herdacht werd. De romeinsche Saturnaliën, ofschoon in den winter, doch met dezelfde gebruiken gevierd, hadden dezelfde beteekenis en de Romeinen zagen in Kronos hun Saturnus, een god, omtrent wiens beteekenis wel nauwlijks onzekerheid kan bestaan, en die zonder eenige twijfel althans de god van de gouden eeuw was, terwijl zijn naam hem tevens als dengeen doet kennen die het zaad tot rijpheid brengt. Hoe belangrijk het zijn moge bij de behandeling van de Kronos-mythen een aantal parallelen uit de mythologie der onbeschaafde rassen samen te lezen, een vergelijking met den latijnschen Saturnus is van nog grooter belang en zelfs het eerste vereischte; 't zij dat hij een oorspronkelijke oud-italische god is, wiens mythologie in jonger eeuwen met die van Kronos vereenigd werd, 't zij dat hij van den aanvang af reeds een navolging van Kronos was door bemiddeling der Zuid-Italiërs tot de Latijnen gekomen.

Met deze voorstelling van Kronos als god der gouden eeuw, de eeuw van den natuurstaat, van de gelijkheid en ongebonden genieting, die in de oogstfeesten gerealizeerd werd, hangt ten nauwste samen, dat hij ook de god is, onder wiens opzicht en bestier de Titanen, na het einde van den strijd door Zeus begenadigd en uit hun boeien en onderaardschen kerker ontslagen met nog andere helden, op de eilanden der zaligen een onbezorgd leven voeren. (Hesiod. 'E. κ. 'H., 169 sqq. Pind. Ol. 2, 70 sqq.). Hier hebben de dichters aan hun fantazie den vrijen teugel gelaten en hem geschilderd met kleuren niet in over-

eenstemming met zijn woest en somber karakter, en malen zij hem als een toonbeeld van frisschen en krachtigen ouderdom, een schoonen grijsaard met rijken haar- en baardgroei, εὐχαίτης, λάσιος, εὐρυγένειος. Ik ben niet overtuigd, dat deze liefelijke schilderingen werkelijk tot de oude mythe behooren. Veeleer meen ik, dat wij hier aan vrije opsiering van een lateren tijd hebben te denken. Maar ook al ware dit zoo niet, al hebben de dichters ook hier slechts uitgewerkt en verfraaid wat zij in oude overleveringen vonden, het zal ons blijken dat dit in onze verklaring van het wezen van Kronos geen wezenlijke verandering behoeft te brengen, daar hij uit zijn aard niet enkel een gevreesde maar ook een weldadige god was.

Al deze gebruiken en voorstellingen spruiten vanzelf en noodwendig voort uit het karakter van den god als een Titan, en wel daaruit dat hij de voornaamste vertegenwoordiger en het hoofd der Titanen was. De Titanen zijn de oude, nog weinig vermenschelijkte natuurgoden, de geweldige natuurmachten waarvoor men sidderde. Daarom werd in de mythologie der geheel vermenschelijkte helleensche goden die op den helderen Olympus troonden, de heerschappij van Kronos en zijn verwanten in een lang voorbijgegaan verleden geplaatst; en de wijs waarop men dezen titanischen god vereerde was inderdaad niet anders dan de oude eerdienst der onbeschaafde tijden, verbonden met een plastische voorstelling van den toestand, zooals men meende dat hij in die tijden geweest was. Aandacht verdient de plaats waar de Titanen, en dus ook Kronos, eigenlijk thuis behooren. In de mythische voorstelling heet het, dat zij, overwonnen door Zeus, in den Tartaros, in de diepste diepten der onderwereld gestort, doch later bevrijd waren en daarna in 't Westen, op eilanden in den wereldoceaan woonden. Het westen is de ingang tot de onderwereld. Vandaar komen al de schrikkelijke natuurwezens, die de Olympiërs bestrijden, de machten der duisternis, van storm en onweer, van nacht en winter — die zeer natuurlijk daar gezocht werden, waar de zon ondergaat. Maar hun eigenlijke duurzame woning, het gebied waar zij inderdaad thuis behooren en onverdeeld heerschen is de Tartaros, de onzichtbare wereld in de diepte, waaruit zij nu en dan opstijgen om ook de zichtbare wereld in duisternis te hullen en met allerlei rampen te teisteren. De

mythe verbindt beide verwante voorstellingen door het verhaal van de bestraffing en begenadiging der Titanen. Bovendien wordt nog van een derde plaats gesproken waar zij zich, althans tijdelijk bevinden, namelijk het binnenste der aarde zelve. Uit de omarmingen van Ouranos en Gaia geboren, worden zij onmiddellijk na de geboorte door den vader in de moederlijke ingewanden terug gestooten. Dit is met kleine wijziging hetzelfde en drukt in mythischen vertaaltrant deze gedachte uit: Zoolang Ouranos, — die door Preller zeer juist beschreven wordt als de hemel (lees hemelgod) gemaal der aarde (lees aardgodin), doch te abstract als „de teelkracht des hemels die de aarde met nat en warmte doordringt", en die zooals Kuhn goed heeft ingezien een daggod, tevens zomergod is, evenals Zeus — zoolang Ouranos met Gaia (de moeder, de *genitrix*, waarschijnlijk van den wortel *jan*, *zan*, *gen*) in huwlijksliefde verbonden is, zoolang dus licht en warmte, bloei en vruchtbaarheid heerschen, blijven de machten van duisternis en koude, van dorheid en dood in den moederschoot der aarde verborgen. Eerst als die twee gescheiden zijn, als het huwelijk van den vruchtbaren hemelgod en de aardmoeder gewelddadig verbroken is, kunnen zij te voorschijn treden. Altijd dus weder in de diepte en in 't verborgen.

Hiermee stemt evenzeer overeen, dat Kronos wordt voorgesteld met omhuld hoofd, als de verborgene en onzichtbare, hetgeen weder aanleiding gaf tot zijn gewoon epitheton ἀγκυλομήτης, de listige, de geveinsde, een die met slinksche streken omgaat. Dezen naam heeft hij zeker te danken aan de mythische voorstelling, dat hij zich verbergt als in hinderlaag, om dan uit dien schuilhoek zijn vijand onverhoeds te bespringen. Of hiermede eindelijk ook nog samenhangt zijn huwelijk met Rhea, durf ik niet met volkomen zekerheid te zeggen, ofschoon het mij zeer waarschijnlijk voorkomt. Rhea was in Phrygië en over 't geheel in Klein-Azië de godin der bergwouden, 'Ιδαία (van ἴδη, bergwoud), Ὀραία, Κυβέλη, Κυβήβη (d. i. ἄντρα, Hesych.), alzoo eene in de donkere aarde verborgene godin, oorspronkelijk echter, naar het schijnt, de godin der schemering. Nu eerst, nu wij den aard van onzen god iets nader kennen, zijn wij ook in staat de beide hoofdmythen die van hem verhaald werden te begrijpen, en behoeven wij ons niet meer te vergenoegen met

het mager resultaat, dat zulke woestheden ook van andere goden in de geheele wereld verhaald worden, noch onze toevlucht te nemen tot de wanhopige verklaring, dat men zoodanige dingen omtrent Kronos vertelde, omdat dit den een of ander nu zoo eens was ingevallen — alsof godsleer en cultus, voorstellingen en gebruiken, die eeuwenlang stand hielden ook toen de gestalte van den god reeds verbleekt was, uit zulke redelooze toevalligheden hun oorsprong konden nemen!

Kronos, zoo bleek ons, is een verborgene, in het Westen, dat is daar waar de zon ondergaat, en in de diepten in en onder de aarde tehuis behoorende god, en de heerscher over al de daar wonende machten; daarom ook koning in het rijk der dooden, — waarvan de helleensche mythologie, die deze functie aan Hadês, een zijner drie zonen, had opgedragen, hem alleen de Titanen en gestorven helden overliet, — en dus, want dit gaat altijd samen, doodsgod tevens; daarom ook god van den oogst. Daarom ook, niet in weerwil daarvan. De wasdom van het graan, van de vruchten en bloemen, werden evenzeer aan de verborgen werking der onderaardsche als aan de bevruchting der hemelsche machten toegeschreven. In vele oude mythologieën is de doodsgod tevens de god die het leven geeft. Ook Hadês is Πλούτων en Persephonê, die althans een deel des jaars onder de aarde vertoeft, lentegodin.

Niets is dus verkeerder, dan met de meeste mythologen deze twee zijden van het wezen des gods te scheiden, en òf met Preller, alleen lettende op Kronos' betrekking tot den oogst, in hem niet anders te zien dan een hemelgod die het graan doet rijpen, „in der Bedeutung des Reifenden, Zeitigenden, Vollendeten", òf hem met Kuhn eenzijdig als god van den nachtelijken hemel te beschouwen. Hij is beide, het eerste zelfs misschien in dubbelen zin, namelijk vooreerst als de god die het graan doet rijpen en dan als de maaier, de eigenlijke oogstgod. Maar hij is beide alleen daarom, omdat hij een onderwereldsgod, of liever de onderwereldsgod bij uitnemendheid is, die 's nachts en 's winters uit de diepten opstijgt om over de bovenwereld te heerschen.

Keeren wij thans tot de beide mythen, waarvan wij uitgingen, terug, dan blijkt ons dat zij hetzelfde natuurverschijnsel, of liever dezelfde natuurverschijnselen afbeelden en dus parallel

zijn, en slechts in de samenvattende, reeds kunstmatig bewerkte mythologie tot een historie, een doorloopend verhaal verbonden. De eene echter is omvattender dan de andere.

De eerste mythe stelt alleen den overgang van dag in nacht, van zomer in winter, van licht in duister voor. Wie bewerkt, dat aan het huwelijk van den lichtenden, verwarmenden, bevruchtenden hemelgod met de aardmoeder een einde komt? Kronos, de god der onderwereld en des doods, met zijn scherptandige (καρχαρόδους) ἅρπη gewapend. Juist op het oogenblik, dat de hemel zich met de aarde schijnt te vereenigen, snijdt hij den phallos des vaders af en werpt dien van zich. Natuurlijk weet de mythe ook te verklaren, waarom hij dit doet; te weten, omdat de in den schoot der aarde verborgen machten der duisternis haar benauwen en zelven op wraak zinnen en naar de heerschappij trachten. Onmiddellijk nadat de bloedige daad verricht is, treedt die heerschappij ook in. Dat hier eenvoudig de zonsondergang, het einde van den dag en de aanvang van den nacht beschreven wordt, is voor elk die eenig begrip van de mythologie heeft, duidelijk. Maar dit wordt tot zekerheid, als wij letten op twee trekken, die dikwijls, ook door den Heer Lang, verwaarloosd worden en toch tot de mythe behooren, ja, over haar beteekenis licht verspreiden. Als de phallos is afgesneden, werpt Kronos hem achter zich. De bloeddroppels vallen ter aarde en daaruit ontstaan de Erinnyen, de Giganten en de Meliai. De verklaring van deze wezens is hier bijzaak. 't Is zeer wel mogelijk dat hun geboorte door den dichter hier is ingelascht. In elk geval is de bedoeling duidelijk: alle zijn zij machten van den nacht, de snelle Erinnyen nachtspoken, misschien oorspronkelijk winddemonen, de Giganten, eveneens in 't Westen wonende, uit de aarde of uit de diepte voortkomende geweldige natuurmachten, en de Meliai, gewoonlijk, doch te onrechte, met de eschnymfen verward, werkelijk de bijen (Hesych. μέλιαι = μέλισσαι), dat zijn: de sterren. Waar het ons om te doen is, is het bloed, dat uit de wonde op aarde vloeit en waarin wij den rooden gloed van den avondhemel bij zonsondergang herkennen, die ook in andere mythen, zoowel grieksche als vreemde, als het bloed van den stervenden god beschouwd wordt; het bloed van Osiris of van Hêraklês bijvoorbeeld. De phallos zelf echter valt in den Oceaan, den

wereld-oceaan die de aarde omringt en tot in den abyssos reikt, en uit het schuim dat hij achterlaat wordt dan Aphroditê geboren, hier de zich in de maan openbarende godin van vruchtbaarheid, liefde en schoonheid, van wie het heet dat, als zij aan land stapt, de bloemen onder haar voetstappen ontspruiten, m. a. w. en van de mythische inkleeding ontdaan, die zoodra zij zich boven den horizon vertoont alles met haar zacht en liefelijk licht beschijnt en verheerlijkt.

De andere mythe is omvattender en vollediger, maar tevens nog barbaarscher dan de eerste. Blijkbaar is zij uit verscheiden bestanddeelen samengesteld. De eigenlijke kern is het verslinden van de lichtende goden, de heerschers van den dag door den god der onderwereld, den doodsgod, die als zoodanig de groote verslinder is, doch ze 's morgens weder overgeeft. 't Is de ruwste, de kannibalische vorm van een mythe, die in zeer verschillende gestalten veelvuldig voorkomt en bijvoorbeeld een volkomen, maar beschaafder parallel heeft in de skandinavische mythe van den ever, de zon, die in Walhalla door Odhin en de gestorven helden elken avond opgegeten wordt, doch elken morgen weer levend is. Een andere mythische voorstelling van den zonsopgang is dat de lichtgoden niet door den nachtgod die ze verslonden heeft weder uitgespogen, maar dat ze uit zijn huwelijk met de godin der onderwereld, die eigenlijk de godin der schemering is, geboren worden. Toen deze mythe met de andere verbonden werd,' moest het verslinden dus een opeten van de eigen kinderen worden, en toen dit werd opgevat als de daad van een achterdochtig heerscher, die vreesde door hen van den troon te worden gestooten, moest het, tegen de oorspronkelijke natuurlijke beteekenis in, aanstonds na de geboorte plaats hebben. Een tweede toevoegsel was de episode met den steen, die den gulzigen vader in plaats van den jongsten zoon Zeus werd aangeboden; een toevoegsel dat, gelijk boven reeds werd aangewezen, noodig was om plaats te vinden voor de opvoeding van Zeus op Kreta, waar hij met den honing van de bijen uit het Idaeïsche hol, de sterren van den nachtelijken hemel, en de melk der geit Amaltheia, de maan, dus, gelijk zijn natuur dat meebrengt, met licht gevoed wordt. Uit de verbinding dezer drie mythische voorstellingen, die wij, doch in anderen zin als Max Müller, mythische phrazen zouden kunnen

noemen, groeit nu het verhaal van een tirannieken, voorwereldlijken goddelijken heerscher, die, om niet van den troon gestooten te worden, zijn eigen kinderen verzwelgt, maar ze onverteerd moet teruggeven, en ten laatste door den jongste, dien men voor hem verborgen heeft en die in stilte is opgewassen, van de heerschappij wordt beroofd.

Waar alles zoozeer samenstemt en sluit en zich zoo geleidelijk uit de éene hoofdgedachte laat verklaren, daar mogen wij ons niet met een oppervlakkig *non liquet* van alle poging ter verklaring ontslaan en zijn wij wel genoodzaakt den natuurgrond die nog duidelijk doorschemert, in weerwil van den weelderigen mythengroei die hem bedekt, te erkennen.

Ik heb gepoogd een mythe waarop Mr. Edw. Lang zijn methode heeft toegepast, vollediger dan hij het op die wijze kon doen, te verklaren, om zoo een voorbeeld te geven van de methode die ik in de mythologische studiën voor de ware houd. Zij bestaat ook in de ruimste vergelijking en rust ook op de overtuiging dat de goden geen gepersonifieërde natuurvoorwerpen, maar bepaalde wezens, in de natuur zich openbarende en werkende geesten zijn. Maar zij vergenoegt zich niet met dit alleen duidelijk te maken. Zij heeft ten doel den zin en den oorsprong der mythen op te sporen. Daartoe gebruikt zij alle hulpmiddelen en vraagt licht, niet slechts aan anthropologie en ethnologie, maar ook aan taalwetenschap en historie. Vooral echter schrijft zij een nauwkeurige ontleding der mythen voor, omdat de meeste daarvan samengesteld zijn, en tevens vordert zij een vergelijking van al de mythen die omtrent één goddelijk wezen verhaald worden, zoowel onderling als met alles wat overigens omtrent de opvatting van dien god en den hem gewijden eerdienst bekend is. De god en zijn myten verklaren elkander weerkeerig, en nooit werden van hem zonder reden mythen verhaald die met zijn aard en functiën niet overeenstemden. De Heer Lang heeft mij de eer aangedaan mij als een zijner bondgenooten aan te halen, en de Heer Gaidoz rekent mij ook eenigszins tot de zijnen. Tot op zekere hoogte hebben zij recht. Maar in den naam der mythologische wetenschap en van de akribie die ook haar moet kenmerken, kom ik op tegen een methode die over de belangrijkste punten

zoo vluchtig heenstapt en op de meeste vragen met een glimlach antwoordt: „c'est chercher raison où il n'y en a pas." Even sterk als ik mij vroeger tegen de eenzijdigheid der oudere philologische school verzet heb, verzet ik mij thans tegen die der jongste anthropologische.

Meent men soms, dat ik nu eigenlijk niets anders gedaan heb, dan weer een nieuwe verklaring bij de oude te voegen, en daardoor de keus nog bemoeilijkt en de verwarring vermeerderd te hebben? Als men mijn verklaring met die mijner voorgangers vergelijkt, zal men zien dat zulk een beschuldiging uiterst onbillijk zou zijn. Vanwaar de groote verscheidenheid die tot nog toe heerschte, en die de anthropologische mythologen zoo vroolijk maakt, terwijl zij, naar wijze der sceptici, al deze verklaringen voor even waar, dat wil zeggen, voor even valsch verklaren? De oorzaak ligt daarin, dat men overal naar één bepaald natuurverschijnsel zocht, ofschoon de mythen dikwijls van een aantal verschillende natuurverschijnselen gelden. Men had van het wezen dat er de hoofdrol in speelt moeten uitgaan en eerst, door samenvatting en vergelijking van alles wat wij daaromtrent kunnen weten, den aard van dat wezen moeten opsporen. Dan zou men niet zoo eenzijdig zijn geweest. Van die eenzijdigheid nu meen ik mij te hebben vrijgehouden. Ik zeg van de reeds gegeven verklaringen niet dat ze alle even valsch zijn, maar veeleer dat een deel daarvan, hoe schijnbaar uiteenloopend ook, inderdaad even waar is. Daarom zijn de onderzoekingen der oudere mythologen, al schijnen ze tot geheel verschillende uitkomsten te leiden, volstrekt niet vruchteloos geweest, maar doen zij dikwijls een groote schrede tot oplossing van ons vraagstuk, en heb ik er, gelijk men kan opmerken, dankbaar gebruik van gemaakt. Welcker, Preller, Kuhn, Schwartz, Hartung, Lang en anderen hebben tot de verklaring der Kronosmythen belangrijke bijdragen geleverd. Onze taak is die, met de noodige critische schifting, te waardeeren, de gronden die zij voor hun gevoelen bijbrengen nauwkeurig te toetsen en dan vooral de eene hoofdgedachte te zoeken, waarin alles wat zij waars gezegd hebben, zijn grond vindt.

Dan blijft nog éene vraag over, namelijk deze: of de god

en zijn mythen inheemsch, dan wel van een ander volk overgenomen zijn. Ik heb die wat Kronos betreft opzettelijk laten rusten, omdat zij mij tot een geheel bevredigende oplossing nog niet geheel rijp voorkwam. Het is een historische vraag en 't is mogelijk, ook zonder omtrent haar nog verzekerd te zijn, de rechte verklaring te vinden. Maar is een god ontleend en dus werkelijk dezelfde als een van een ander volk of ras, of wordt hij althans daarmee vereenzelvigd, dan kan het onderzoek naar de beteekenis van dien vreemden god en van den zin zijner mythen, een uitstekende tegenproef voor de gegeven verklaring van zijn tegenhanger of zijn copie zijn.

Leiden Nov. 1885. C. P. Tiele.

APHORISMEN

BETREFFENDE

RELIGIE IN VERBAND MET WAARDE- EN PLICHTBESEF [1]).

— Waar men rekenschap wil geven zoowel van het wezen en de ontwikkeling der religie als van het goed recht der religieuze overtuiging, zal men zich ten laatste moeten beroepen op onze waardeerende faculteiten; zoodat de vastheid van bedoelde overtuiging geheel en al blijkt af te hangen van het vertrouwen dat wij stellen in onze hoogste aspiratiën met hetgeen wij bij deze onderstellen en beoogen.

Dit kan slechts weersproken worden door wie het kenmerkend-godsdienstige meent te moeten zoeken in eenigerlei theoretische opvatting van het wereldverband. Het moet instemming vinden bij al wie, met ons, het voor de religie alles

1) Den lezer van het reeds vóór eenige maanden, onder den titel *Moderne Mystiek*, verschenen „Verweerschrift" van Dr. A. Bruining, zal het niet ontgaan, dat in de hier volgende Aphorismen herhaaldelijk acht is geslagen op aldaar door Dr. Br. uitgesproken beweringen. Toch stel ik er prijs op te verklaren, dat ik in geenen deele bedoeld heb alzoo op genoemd geschrift eene Repliek te geven. Hiervan toch heb ik gemeend en meen ik nog mij om verschillende redenen te moeten onthouden. Zij zou in dit tijdschrift niet op hare plaats zijn; maar zij zou ook in bijzonderheden moeten afdalen, die derden niet kunnen interesseeren; terwijl daarenboven, bij het verschil van standpunt en een zich telkens vernieuwend misverstand, voortgezette discussie dreigt te voeren tot eene minder verkwikkelijke polemiek. Het hier gegevene worde dus uitsluitend beschouwd als nadere toelichting en adstructie van het vroeger door mij geschrevene; waarbij ik gaarne de belofte wil afleggen: voortaan over de hier nogmaals besproken algemeene vraagpunten het stilzwijgen te zullen bewaren; aangezien ik eene uitspraak als de schrijver van Philipp. III: 1b zich durfde veroorloven, nimmer voor mijne verantwoording zou mogen nemen.

Des verkiezende kan iemand bij het hier geschrevene vergelijken, in mijne *Studiën*: I. bl. 131 vv.; 157 en 166 vv.; en II. bl. 154 vv.; 218 vv.; 239 vv.

afdoende stelt in de vrome gezindheid, en dus niet haar intellectueel, maar haar zedelijk bestanddeel als haar levensbeginsel beschouwt.

— Daar zijn er, die dit en ieder beroep op onze „waardeeringsoordeelen", voor zoover er eene beslissende beteekenis aan wordt toegekend, met zekeren argwaan bejegenen. Zeker niet zonder eenige aanleiding! Ook hier dient gewaakt te worden tegen eenzijdigheid en overdrijving. Krachtens waardeering te willen beslissen over hetgeen alleen door waarneming is uit te maken, is ongerijmd; en niet minder onredelijk zou het zijn, bij uit waardeering af te leiden gevolgtrekkingen, hetzij de wetten hetzij de wettig verkregen resultaten van het logische denken te willen veronachtzamen. In zoover dit en niet anders bedoeld werd, mocht Dr. A. E. Biedermann met recht beweren, dat ieder waardeeringsoordeel door een theoretisch oordeel gerechtvaardigd moet kunnen worden [1]). Maar al dient hierbij bedacht te worden, tegen welke beweringen Biedermann's afwerende uitspraken in de eerste plaats gericht zijn, toch is de alzoo door hem gebezigde uitdrukking meer dan bedenkelijk; aangezien zij den indruk geeft alsof ook onze waardeering zelve haar goed recht zou moeten laten uitmaken door de uitspraak van een buiten haar omgaand, zelfstandig, zoogenaamd zuiver denken. Dit ware niet minder ongerijmd. Dat eenigerlei goed waarlijk een goed, of een hooger, of het hoogste goed verdient te heeten, dit kan nimmer eene zaak zijn, zoomin van bloot constateerende waarneming als van louter logisch bewijs, maar eenig en alleen van richtige schatting. Een denken, dat rekenschap wil geven van de meestbeteekenende levensverschijnselen, heeft, nevens de feiten en hun samenhang, ook de uitspraken van het wel ontwikkelde waardebesef te aanvaarden, of het zal zich in abstractiën verliezen, waarbij juist de in 't licht te stellen b e t e e k e n i s van bedoelde verschijnselen zoek geraakt blijkt te zijn.

— Zoolang men zich beweegt binnen het gebied van het zedelijke in den engeren zin des woords, pleegt het gezegde, althans tot zekere hoogte, gereedelijk erkend te worden. Im-

---

1) Zie de tweede uitgave van (thans reeds wijlen) des schrijvers *Christliche Dogmatik*, S. 46; 54; 233.

mers, voor de onderscheiding van goed en kwaad kan men wel niet anders dan zich ten slotte beroepen op een ons eigen keurvermogen, krachtens hetwelk wij billijken of verwerpen. Meent men evenwel als zoodanig niet meer of anders te mogen aannemen dan de uit onze zinnelijke en zinnelijk-gezellige natuur voortkomende aandoenlijkheid voor wel en wee, dan kan van de erkenning van het betamende alzoo toch geen voldoende rekenschap worden gegeven, en zal dus reeds voor het plichtbesef, althans ten deele, eene andere afleiding worden gezocht. En waar het nu het nog meer kennelijk religieuze, waar het met name het geloof in God betreft, openbaart zich telkens de geneigdheid om dit tot eene, althans in de eerste plaats, intellectueele overtuiging te herleiden en er alzoo aan onze zedelijke waardeering slechts eene ondergeschikte plaats bij toe te kennen.

Begrijpelijk moge dit zijn, inzoover verstandelijk, van waarneming uitgaand betoog een, zoo al niet hechteren, dan toch breederen grondslag schijnt op te leveren dan iedere zooveel meer met de persoonlijke gesteldheid samenhangende waardeering, toch kan het godsdienstig geloof zoo doende niet anders dan miskend en misduid en veeleer wankel gemaakt dan bevestigd worden. Want juist het religieuze karakter van dit geloof brengt mede, dat niet het verstandelijk aanwijsbare, maar het gemoed en wil overmeesterende hier den doorslag geeft. Wat bij de religie gezocht wordt, wat de waarlijk vrome in zijne overtuiging meent en toont te bezitten, het is niet, althans zeker niet zoozeer, de oplossing van theoretische vraagstukken; maar het is troost en steun bij 's levens nood en strijd, het is, in één woord, de verzekerdheid van eene macht, die het gehoopte, het onontbeerlijke, het bevredigende heeft te schenken en het schenkt aan wie hare inspraak volgen; verzekerdheid, die uit den aard der zaak slechts verkregen kan worden naar gelang van de klaarheid en gewisheid waarmee dat bevredigende-zelf wordt erkend als bereid en bereikbaar. En kan nu dit tegelijk onafwijsbare en bevredigende uitsluitend te vinden zijn in het ons als zedelijke wezens gestelde heilige levensdoel, zoo is dan ten slotte ons zedelijk zelfbewustzijn en zedelijk waardebesef de grondslag, waarop elke waarlijk religieuze convictie gevestigd blijkt te zijn.

— Tegen een en ander rijzen bedenkingen op. — Allereerst kan gevraagd worden, of niet het historisch-aanwijsbaar ontwikkelingsverloop onze bewering logenstraft. Daar is toch lang en velerzijds een geloof aan goden, aan hoogere, de natuurverschijnselen, en in en met deze 's menschen lot, geheel of ten deele bewerkende of beheerschende machten geweest, hetwelk met het zedelijke bewustzijn en de zedelijke praktijk, voor zóover die aanwezig waren, niet of nauwelijks bleek samen te hangen; en eveneens ter andere zijde, een inachtnemen van maatschappelijke ordeningen en een gehoorgeven ook aan innerlijke eischen der samenleving, en alzoo dus eene wordende, zelfs meer of min gevorderde zedelijkheid, geheel of meerendeels omgaande buiten genoemde goden-vereering.

Laat dit waar zijn; dan kunnen toch die feiten op zich zelve niet beslissen over hetgeen alleen door eene richtige interpretatie er van kan worden uitgemaakt. — Waaraan ontleent men het recht om aan elke vereering van onderstelde hoogere machten reeds een religieus karakter toe te kennen, en het dan weer te ontzeggen aan hetgeen niet in zekeren ceremonieelen cultus wordt opgenomen? Men heeft er niet het minste recht toe, bijaldien het volgroeid en onbetwistbaar religieuze een door en door zedelijk karakter blijkt te dragen. Zonder eenig feit ter zijde te schuiven, mogen en moeten wij dan beweren, dat in alle goden-vereering slechts zooveel religie stak als er zedelijk ontzag in gemengd was; en wederom, dat het eerbiedigen inzonderheid van innerlijke eischen der samenleving, voor zoover men er dus de inspraak der conscientie bij gehoorzaamde, niet anders en niet minder dan religie was; dat alzoo eerst bij het samenvloeien van godsvereering en zedelijkheid de religie in zuiverder gestalte te voorschijn trad, niet, omdat toen eene meer ontwikkelde theoretische wereldbeschouwing de zedelijke beseffen, maar integendeel, omdat een dieper doordringend zedelijk bewustzijn de wereldbeschouwing aan zich onderwierp en tot zich ophief.

Ziedaar wat trouwens ook door de historie-zelve nadrukkelijk genoeg wordt bevestigd; mits wij niet blijven staan bij hetgeen hare breede oppervlakte te zien geeft, maar inzonderheid achtgeven op hetgeen, naar de uitwijzing der meest

representatieve tijden en tolken, als diepere drijfveer, de ontwikkeling heeft geleid en beheerscht. Is Israël onder de oude volken niet ten onrechte als drager en vertegenwoordiger bij uitnemendheid van het religieuze bewustzijn beschouwd, welnu, wat aldaar tot allengs waardiger en ernstiger monotheïsme heeft geleid, is wel zeker niet eene meer gevorderde wijsgeerige bespiegeling geweest, maar het overwegend geworden besef: dat alleen de macht die gerechtigheid werkt de hoogste en aanbiddelijke zijn kan. En is het noodig te wijzen op het nog meer sprekend getuigenis door het Christendom hieromtrent afgelegd? — Het groote, het zooveel zeggende woord, dat de kernspreuk van geheel het Evangelie mag heeten: „weest gij dan volmaakt, gelijk uw hemelsche Vader volmaakt is!", waaraan dankt het zijn oorsprong? Al wederom zeker niet aan een beter verstand van hetgeen zonneschijn of regen of aller natuurverschijnselen samenhang te erkennen zou geven; maar aan niet anders dan het hooger stijgen van de zedelijke aspiratie en het door dien innerlijken wasdom verkregen inzicht: dat ons hoogste zedelijk ideaal ook de meest betrouwbare afspiegeling moet zijn van het goddelijke wezen; en tevens: dat de drang, die ons naar dat hoogste drijft, het leven en de werking van dat goddelijke binnen in ons, en alzoo onze verwantschap met den Allerhoogste betuigt. Al wordt toch in het genoemde woord uit de goddelijke volkomenheid tot het ons betamende besloten, duidelijk is, dat eerst en vóór alles die goddelijke volkomenheid zelve moest vaststaan krachtens het in eigen binnenste levende en in niets minder eindigende waardebesef. Geen zedelijk attribuut kan ooit aan hooger macht worden toegekend en evenmin erkend als het die macht tot de allerhoogste verheffende, dan krachtens het zedelijk zelfbewustzijn. Daarom wordt dan ook elders uit de ons menschen betamende bereidwilligheid tot geven en vergeven zonder aarzeling afgeleid wat wij van eene goddelijke goedheid hebben te verwachten. En altijd en alleen krachtens hetzelfde uitgangspunt kon het heeten, dat uitsluitend het in den oprechte schijnende licht waarlijk ziende maakt; dat de reinen van hart God aanschouwen; dat alleen wie liefheeft zich door de eeuwige Liefde gedragen kan weten; enz. Indien ergens, dan blijkt alzoo hier de zedelijke waardeering zoowel voorwaarde als

grondslag te zijn van geheel de religieuze verzekerdheid. — Of zou toch eene meer zorgvuldige ontleding van 's menschen en van ons eigen zoowel zedelijk als godsdienstig bewustzijn, eene ontleding met name van ons plichtbesef, ons tot eene andere opvatting moeten nopen? — Wanneer en zoovaak de zedelijke bewustheid haar hoogtepunt bereikt, doet zich het plichtbesef, althans in ons, als volstrekt en onvoorwaardelijk gelden. Als zoodanig impliceert het eene metaphysische onderstelling, die, voor wie er zich rekenschap van geeft, geene andere of mindere is dan het geloof in eene heilige Almacht; zoodat dit geloof dus in het onuitroeibaar plichtbesef zijn stevigen grondslag zou bezitten. Kan hier nu echter niet een misleidende schijn zijn aan te wijzen, zoodat, bij klaarder inzicht, het onvoorwaardelijk plichtbesef, in plaats van het geloof in God te kunnen dragen, zelf eerst eene vrucht van dit geloof blijkt te zijn en ook alleen op dien van elders ontleenden grondslag kan standhouden?

Ofschoon ik deze vraag met de meest besliste ontkenning meen te moeten beantwoorden, dient hier toch tweeërlei voorbehoud inachtgenomen te worden.

Vooreerst: — eene denkende beschouwing van de wereld en haren samenhang kan leiden en heeft geleid tot de erkenning van het volstrekt door zichzelf bestaande als den ondoorgrondelijken, maar onloochenbaren grond aller dingen; en al kunnen betrekkelijk weinigen deze speculatieve slotsom zelfstandig bereiken, zij doet toch in wijderen kring haren invloed gelden, en zij vindt daarenboven zekeren weerklank in de populaire meening, dat al het zienlijke in een onzienlijk hoogste wezen zijne eerste oorzaak moet hebben. Nu wil ik niet ontkennen, dat deze, 't zij dan meer of minder doordachte, maar in elk geval vrij algemeene zienswijze velen te gereeder doet af- en doorgaan op het getuigenis der conscientie, in zoover zij hen het geloof in God in een beschikbaren en aanschouwelijker vorm helpt kleeden. Alleenlijk — men mag hetgeen in dier voege aan de geloofs**voorstelling** steun en hulp verleent, geenszins verwarren met den levenden wortel van het religieuze geloof als zoodanig.

Ten andere: — van het vulgaire, meerendeels traditioneele plichtbesef kan en moet zeker wel gezegd worden, dat het

rust op een even traditioneel geloof aan God. Daar zijn er niet weinigen, die, als men hen vraagt, waarom zij volstrekt verplicht zijn dit of dat kwaad te mijden, niet anders ten antwoord hebben te geven dan: „omdat het van Godswege verboden is"; terwijl dan het bestaan en de werking van dien God deels op gezag, deels wegens, naar men meent, voor de hand liggend verstandelijk bewijs, heet vast te staan. Dat zulk een plichtbesef kwalijk kan standhouden, bijaldien het bedoelde geloof aan God onder niet ver te zoeken bedenkingen komt te bezwijken, dit behoeft geen betoog. Indien het plichtbesef niettemin den ondergang eener bloot traditioneele wereldopvatting overleeft, — hetgeen gelukkig een ver van zeldzaam geval is, — dan is reeds hierin een blijk te vinden dat het aan iets anders en diepers zijne levenskracht ontleent, ook al leerde men zichzelf hiervan nog geen rekenschap geven.

Maar nu dan de vraag, waar het om te doen is, betreffende het plichtbesef, zooals het in zedelijk meer ontwikkelden zich eerst in waarheid als onvoorwaardelijk doet gelden: zou het ook hier afhankelijk zijn van een langs anderen weg verkregen en nog steeds op nieuw te erlangen geloof aan God? — Langs welken anderen weg dan toch wel? — Uit een absoluten wereldgrond — gesteld dat het denken dien ging erkennen — uit dezen, zonder meer, laat zich wel het noodzakelijke, maar nooit het behoorlijke afleiden. — Zal dan het plichtbesef de vrucht zijn van eene teleologische wereldbeschouwing? — De vraag is allereerst, wat men onder deze verstaat. Toch wel niet de meening, dat — altoos afgezien van elke en met name van elke zedelijke waardeering, reeds voor eene zuiver verstandelijke beschouwing, het kunstig samenstel en de verwonderlijke samenwerking aller dingen zou moeten leiden tot de erkenning van een alles-ordenend Verstand, van eene goddelijke Wijsheid? Om nu niet te zeggen, dat het overbrengen van menschelijk beramen en menschelijke kunstvaardigheid op de in het heelal werkzame macht, voor ons wel niet te rechtvaardigen kan zijn, — zoodra van eene alles met verstand en wijsheid ordenende macht wordt gewaagd, ligt hierin, uitgesproken of niet, de voorstelling opgesloten van een alzoo teweeggebracht en voor ons erkenbaar goed; gelijk in 't gemeen geheel ons doel-begrip slechts ontstaan kon uit ons,

ja wel intelligent, maar vóór alles door trek en voorkeur gedreven begeeren en willen. — Neen! eene teleologische wereldbeschouwing kan voor ons alleen een gezonden zin hebben, indien wij er mee te kennen willen geven, dat wij in de allerwege plaats grijpende ontwikkeling de ontplooiing zien van steeds hooger klimmend leven, van een leven, dat in ons menschen de vatbaarheid wordt voor het toenemend deelgenootschap aan een hoogst en eeuwig goed, in welks licht alsdan alles voor ons licht begint te worden: — eene beschouwing alzoo, die, welverre van de zedelijke waardeering vooraf te gaan, geheel en al door deze gedragen wordt.

Wanneer wij menschelijkerwijze — en, mits wij ons hiervan bewust blijven, terecht — van „geest en gedachte" in 't heelal gewagen, dan doen wij dit, voor zoover het met recht geschiedt, immer krachtens waardeeringsmotieven. Terwijl toch de mechanische samenhang als zoodanig alleen op eene niet te qualificeeren grond-oorzaak zou wijzen, is het daarentegen de waarde, aan welker verwezenlijking het mechanisme dienstbaar blijkt te wezen, die ons doet vaststellen, dat hier meer en anders dan blinde kracht, dat hier eene, als de bron van alle goed, allerhoogste Rede werkzaam moet wezen.

Maar nu nog bovendien: — bijaldien het plichtbesef eerst de vrucht kon zijn van een vooraf theoretisch te staven geloof aan God, wat moest hier het gevolg van zijn, beide voor zedelijkheid en religie? De eerste zou er niet minder bij inboeten dan geheel hare autonomie; aangezien de volstrekte onschendbaarheid van het plichtgebod dan niet zou vaststaan wegens de door onszelven erkende waarde en waardigheid van het goede, maar eerst wegens zijne langs anderen weg te bewijzen afkomst uit het albeheerschende. Het goede zou dus plicht zijn, niet omdat het goed, maar omdat het voorgeschreven is: eene geenszins onbekende, maar voor ons toch wel onhoudbaar geworden meening! — En de religie: — wanneer het geloof in God slechts kan vaststaan krachtens eene uit den aard der zaak voor de groote meerderheid onbereikbare wijsgeerige wereldbeschouwing, dan kan het door die groote meerderheid slechts omhelsd worden op het gezag der wijzen. Wel mag dan die meerderheid met weemoed den dag gedenken, toen, met lofzegging aan God, den kinderkens heette geopenbaard

te worden wat voor wijzen en verstandigen verborgen bleef! — 't Was de dag eener, naar ik meenen zou, nog niet verwerpelijk bevonden, maar veeleer nog steeds te zegenen, ja, en ook bij eene wijsgeerige godsdienstbeschouwing geenszins te verzaken mystiek.

— Zal men misschien beweren, dat het onvoorwaardelijk verplichtende, als zoodanig, wegens de hierin opgesloten metaphysische onderstelling, niet door onze waardeering bereikt kan worden? dat deze alleen over het meer of minder begeerlijke, maar niet over het betamende, in den zin van volstrekt betamend, uitspraak kan doen? — Men zie wel toe, wat deze bewering in zich zou sluiten!

Het onderscheid tusschen het begeerlijke en het betamende dient zeker niet voorbijgezien te worden: het betrekkelijk-begeerlijke kan nooit de grond zijn van het volstrekt-betamende. Doch ter andere zijde mag evenmin scheiding worden gemaakt tusschen het begeerlijke en het betamende, m. a. w. tusschen de aan het zedelijke toe te kennen waarde en het verplichtend karakter er van. Integendeel, het is juist en alléén de *oneindige waarde* van het zedelijk goede, die ons tot het najagen er van onvoorwaardelijk kan verbinden en werkelijk verbindt. Indien dat oneindige inderdaad boven het bereik onzer waardeering was gelegen, dan was het gedaan zoowel met elke onvoorwaardelijke verplichting als met ieder religieus en toch redelijk geloof in God. Hoe en waarom?

Het oneindige, voor zoover het buiten alle waardeering om wordt gedacht, kan wel het volstrekt bestaande en boven alle perken van tijd en ruimte verhevene zijn, maar nooit het oneindige in den zin van het *volkomene*, en dus ook nooit het goddelijke, zooals dit zoowel het object der religie als de oorsprong van het onvoorwaardelijk verplichtende is. En evenmin kan dit goddelijke bereikt worden door hetgeen slechts betrekkelijke waarde heeft in verband te brengen met het oneindige naar zuiver verstandelijke conceptie. Gesteld, men kwam door laatstgenoemde tot de voorstelling van eene alles omvattende en teweegbrengende macht: dan vindt onder het door deze macht teweeggebrachte, het, naar een voorhanden betrekkelijken maatstaf, wel- en niet-betamende gelijkelijk eene plaats. Hoe zal nu ooit het eene en het andere voor ons het karakter

kunnen erlangen van volstrekt geboden en verboden, indien het eenige waaraan het dit karakter kan ontleenen — een oneindig goed dat er bij verworven of verzaakt wordt — niet als zoodanig door ons geschat en gekend kan worden? Wat zal een maatschappelijk voorschrift in onderscheiding van een persoonlijk belang tot een eisch der zedelijke wereld-orde kunnen stempelen, indien ons zedelijk waardebesef ons hiertoe niet in staat stelt?

Inderdaad, indien het zedelijk goede zich niet aan ons kan ontdekken als om en door zijne eigene, niet minder dan goddelijke heerlijkheid onvoorwaardelijk verplichtend, dan vervalt niet alleen elke zoowel autonome als religieuze zedelijkheid, maar dan kan ook het geloof in God niet meer te handhaven zijn dan op supranaturalistische onderstellingen — gesteld, dat deze stand konden houden. De onbereikbaarheid van het goddelijke wezen — ziedaar de gemeenschappelijke praemisse van de oude bovennatuurlijke openbarings-theorie en van elk zóódanig intellectualisme, dat niet weten wil van een zich in ons zedelijk zelfbewustzijn [1]) rechtstreeks voor ons onthullend oneindig, goddelijk leven; dat de existentie van den Heilige verstandelijk (dus per mirakel) bewezen wil zien, alvorens de werking des Heiligen in ons binnenste te erkennen. Neen! buiten een tot onze bewustheid komend levend contact met het allerhoogste en albezielende, kan de naam „God" nooit den, beide voor zedelijkheid en religie onontbeerlijken, levenden inhoud voor ons verkrijgen.

Men houde wel in het oog: 't is niet uit de onverklaarbaarheid van het plichtbesef als zoodanig, dat wij besluiten willen tot zijn goddelijken oorsprong; dit zou even voorbarig als onredelijk zijn. Neen, het is wegens het wel zeker erkenbaar heilig karakter van het ons innerlijk verbindende, dat wij de uit haren aard onverklaarbare werking des Oneindigen in ons vertrouwend en gehoorzaam gehuldigd willen zien; terwijl deze dan natuurlijk ook door de denkende wereldbeschouwing aanvaard en met al de haar overigens ten dienst staande gegevens in verband gebracht behoort te worden.

— Zooals wij reeds opmerkten: welverre van met het be-

1) Natuurlijk, altoos voor zoover dit zich (mede door nadenken) in ons ontwikkelde.

weerde iets nieuws te verkondigen, stemmen wij alzoo in met de hoogst te stellen tolken der religie; wier getuigenis ook de tijden door weerklank heeft gevonden, niettegenstaande alle benevelende verstandelijk-leerstellige eenzijdigheid. — Tot de vernieuwde verzaking van dit intellectualisme in den nieuweren tijd heeft buiten twijfel de invloed van Schleiermacher niet weinig medegewerkt. Als blijvende verdienste moet hem niet alleen worden toegerekend, dat hij de theologie heeft helpen hervormen tot wetenschap van den godsdienst, maar vooral niet minder, dat hij den godsdienst van nieuws heeft opgevat als vroomheid, en deze als voortvloeiende uit ons innigst zelfbewustzijn, m. a. w. uit Gods zelfopenbaring in ons eigen binnenste. Heeft hij daarbij het zedelijk karakter der vroomheid al te zeer in den schaduw geplaatst, deze zeer nadeelige fout moet gewis gecorrigeerd worden. Doch de Hemel beware ons, dat wij, op den door Schleiermacher voorwaarts gedanen stap terugkomende, wederom het geloof op eene eerst verstandelijk gereed te maken leer aangaande God, in stede van de laatste op het eerste zouden willen bouwen!

— Tot de heuglijke teekenen des tijds mag gerekend worden, dat — met vermijding van Schleiermacher's eenzijdigheid (zij 't ook niet zonder soms weer in eene andere te vervallen), thans toch het zedelijke grondkarakter der religie veel meer dan vroeger pleegt erkend te worden [1]). Mede en inzonderheid is dit het geval bij eene in de Ver. Staten van N.-Amerika allengs meer op den voorgrond tredende richting, die — zeker voor een deel onder den invloed van Emerson — bij eene besliste breuk met de overgeleverde gods- en godsdienstleer, niettemin het recht der religie handhaven wil, juist door op het ethisch element allen nadruk te leggen. Alzoo de woordvoerders der te Boston gevestigde „Free Religious Association"; maar ook die van de „Society for ethical culture" te New-York en te Chicago. Opmerkelijk is eene verzameling van toespraken, door den voorganger bij laatstgenoemde, W. M. Salter, gehouden, en in het Duitsch overgebracht onder den titel „Die Religion

1) Waarbij ik hier ter plaatse wel niet noodig heb te wijzen op de verhandeling van Dr. Rauwenhoff, in ditzelfde Tijdschr. 1885, bl. 257—320.

der Moral" [1]). Al is er overdrijving in hetgeen in het „Vorwort" der Duitsche uitgave door G. von Gizycki, die aan niet veel zedelijk élan gewoon schijnt te zijn, aangaande den auteur wordt gezegd: dat men hier staat tegenover een „Genius, welcher das moralische Niveau der Menschheit emporhebt", toch moet erkend worden dat niet weinig in deze toespraken een even weldadigen als verheffenden indruk maakt. Dat hier inderdaad religie wordt voorgestaan, lijdt geen twijfel, als men verneemt, dat de zedewet, welverre van te worden afgeleid uit niet meer dan sociale instincten en utilistische overwegingen, wordt opgevat als het uitvloeisel van de eeuwige natuur der dingen, van eene hoogere, wel eerst allengs erkende, maar niettemin volstrekt geldende en onbepaald te eerbiedigen wereldorde. Wordt het geloof in God meermalen door den schrijver uitdrukkelijk van de hand gewezen, dan is dit blijkbaar het gevolg van zeker vooroordeel, gewekt deels door sterk anthropomorphistisch gekleurde voorstellingen van een goddelijken persoon, deels door de zeker niet zeldzame meening, als zouden wij de zegepraal van het goede slechts van eene boven en buiten ons werkzame Macht te verwachten en af te bidden hebben, in stede van die, krachtens de in ons werkzame godheid, zelven te moeten teweegbrengen. De schrijver verklaart toch elders met zoovele woorden, nimmer beweerd te hebben „dass es keinen Gott giebt, sondern nur nicht einen so ganz menschlichen Gott, wie der ist an den die meisten Menschen glauben" (S. 355); en zegt dan ook, dat uit eene diepere opvatting van den zedelijken eisch eene nieuwe en zuiverder erkenning zal volgen, niet slechts van 's levens beteekenis, maar tevens van het „wereIddoel" (305); ja, dat wij niet anders kunnen dan ons door de hoogere wereldorde „geroepen" achten tot de verwezenlijking van onze, met het leven zelf, door haar ons gegeven zedelijke idealen (356). — Wat intusschen aandacht verdient en mij noopt hier van dit geschrift te gewagen, is vooral dit, dat terwijl de theoretische wereldbeschouwing bij dezen auteur nog veelszins omneveld blijft en allerlei skepsis niet of nauwelijks overmag, niettemin

---

1) Reeds vermeld en besproken door P. H. Hugenholtz Jr. in de *Stemmen uit de Vr. Gem.* 1885. bl. 302 vv.

het onvoorwaardelijk gezag der zedewet nadrukkelijkst wordt erkend, en wel eenig en alleen krachtens eigen zedelijk zelfbewustzijn; terwijl hijzelf hiermede niet minder dan eene religieuze convictie bedoelt en weet voor te staan. Ik ben zeer ver van het voor onverschillig te houden, of de gewetensovertuiging zich al dan niet voltooit door een klaarder inzicht in de metaphysische stellingen en onderstellingen, die zij in zich sluit, en waardoor zij zich tevens moet aansluiten bij de overige bestanddeelen van het uit ervaring en bespiegeling zich opbouwende en naar eenheid strevende denken. Maar van het allergrootste gewicht is en blijft toch, dat die gewetensovertuiging zelve op den voorgrond trede en erkend worde als de wortel der religie; en daarnevens van gewicht, met name in dezen tijd, dat, door de conscientiën wakker te roepen en voor te lichten, niet alleen het reeds als godsgebod erkende, maar ook het nog niet als zoodanig erkende, worde opgenomen in de ons gestelde heilige levenstaak. Wanneer alzoo een Salter en diens geestverwanten uit en krachtens het zedelijk zelfbewustzijn trachten door te dringen tot eene diepere en echt-religieuze opvatting van leven en wereld, en langs dien weg tot een waardiger geloof in God, — dan bewegen zij zich wel zeker in de lijn, die de richtige verdient te heeten, en waarlangs alleen men kan hopen, de thans te vergaderen bezielde en bezielende geloofsgetuigen hunne voorgangers te zullen zien volgen.

'sGravenhage, PH. R. HUGENHOLTZ.
November 1885.

QUAESTIONES PAULINAE. II.

(ZIE DE EERSTE REEKS DEZER QUAESTIONES IN DIT TIJDSCHR. JAARG. 1882 EN 1883.)

---

§ 1. *Terugblik en overgang tot het Tweede Hoofdstuk.*

Ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν! Met een gemengd gevoel van dankbaarheid en verbazing, plaats ik den titel Quaestiones Paulinae aan het hoofd van dit opstel. In het Januari-nummer van 1883 nam ik van de lezers van dit Tijdschrift afscheid met den indruk, als hadde ik hen reeds te lang met mijne vragen, die eigenlijk voor hen geen vragen waren, vermoeid. Al was ik in den loop van mijn onderzoek en bij de bestrijding, die mijne denkbeelden vonden, geen oogenblik geschokt in mijne overtuiging, dat hier geen gefingeerde, maar wezenlijke en brandende kwesties waren ter sprake gebracht, het onthaal, dat ik met mijnen arbeid bij het theologische publiek zoo binnen als buiten ons vaderland vond, was wel geschikt om mij met mijne vragen en twijfelingen in het openbaar althans te doen ophouden. Zou ik, zoo dacht ik toen, nog ooit voor het publiek met de vruchten mijner studiën optreden, het zou zijn, nadat ik met mijne resultaten ver genoeg was gevorderd om eene in zich zelf afgesloten, positieve beschouwing van den wordingsgang in de oud-christelijke wereld te kunnen stellen tegenover die, welker juistheid door mij in twijfel werd getrokken. In mijne omstandigheden en op mijnen leeftijd, had het staken van de uitgave mijner Quaestiones in dit Tijdschrift,

althans voor mijn gevoel veel overeenkomst met het opgeven der geheele onderneming. Mocht ik ook destijds de hoop koesteren nog eenmaal te zullen slagen in het verwijderen van begrippen en voorstellingen, die naar mijne overtuiging geen anderen naam dan dien van dwalingen en vooroordeelen verdienden, ik begreep toen maar al te wel, dat tusschen deze hoop en hare verwezenlijking een voor mij bedenkelijk groote afstand lag. Ja, waarom het ontkend? Niet zelden overviel mij de vrees, dat de taak, met groote opgewektheid en goeden moed opgevat, voor mijne beperkte krachten te zwaar zou blijken te zijn. Er kwamen oogenblikken waarin ik mij zelven van voorbarigheid meende te moeten beschuldigen; oogenblikken waarin ik mij ernstig afvroeg, of ik wel reden had mij te beklagen over den referent in Pünjer's Jahresbericht over 1882, die mij het epitheton „tollkühn" waardig keurde; oogenblikken waarin ik mij haast niet meer verwonderde over het oordeel „todtgeboren!" door een man als Hilgenfeld over mijne hypothese uitgebracht.

Καὶ ἰδοὺ ζῶμεν! Toch leef ik nog en leeft in mij zoo krachtig als ooit het bewustzijn van mij te bevinden op den weg, welke alle vrienden der waarheid tot het gewenschte doel moet voeren. „Wie geen vreemdeling is in de geschiedenis," zoo herinnerde ons ruim een jaar geleden Dr. A. Kuenen in zijne mededeeling op den gedenkdag van Hugo de Groot (bl. 26), „weet, dat het eenvoudigste dikwerf eerst aan het einde van een langen en moeilijken weg gevonden wordt." Het eenvoudigste in de groote kwestie, de oud-Christelijke letterkunde rakende, is — ik ben en blijf er nog steeds van overtuigd, — de door mij ondersteldе onechtheid.

Doch hoe lang en moeilijk voor mij ook de weg is geweest, dien ik te doorloopen had, voor en aleer ik dat eenvoudige en voor mij zoo evidente resultaat had gevonden, er blijft nog een veel langer en moeilijker weg te bewandelen over, voor en aleer het „gevonden!" als eene juiste kwalificatie voor mijne hypothese door de critiek zal worden aanvaard.

De eigenlijke oorzaak, waarom in het gegeven geval de waarheid zoo langen tijd noodig zal hebben, om algemeen erkend te worden, ligt naar mijne overtuiging minder in het ingewikkelde van het onderwerp, dan wel in de bizondere

omstandigheden, waarin diegenen zich bevinden, aan wie uit den aard der zaak door het groote publiek de beslissing in soortgelijke strijdvragen moet worden overgelaten. Het behoeft geen nadere aanwijzing, dat de z. g. behoudende theologen voorshands in mijne hypothese slechts een afschrikkend bewijs te meer kunnen erkennen voor de noodlottige consequenties eener critiek, die, omdat zij van valsche grondstellingen uitgaat, en door valsche beginselen wordt bestuurd, tot niet anders dan ongerijmde slotsommen kan leiden. Maar ook de oprechte aanhangers der moderne critiek, voor zoover zij met de officiëele theologie nog altijd in levende gemeenschap staan en door hunne betrekking tot de kerk in zekeren zin eene partij vormen, zij het ook, dat zij principiëel en theoretisch met alle partijdigheid hebben gebroken, zij het ook, dat zij bij het wetenschappelijk onderzoek met volkomen eerlijkheid het „nemini me mancipavi" tot hunne leus hebben gemaakt, ook zij, meen ik, loopen gevaar, door eigenaardige vooroordeelen verhinderd te worden, het eenvoudigste als het meest waarschijnlijke te accepteeren.

Ik wil trachten, deze laatste stelling een weinig nader toe te lichten. De voorstanders der moderne critiek hebben in beginsel gebroken met het supranaturalisme. Uit kracht van dit beginsel hebben zij zich tot taak gesteld, het oorspronkelijke christendom als concreet verschijnsel uit concrete, d. i. eindige en zuiver menschelijke factoren te verklaren. Volkomen terecht. Hebben zij nu echter, mag men vragen, zich wel behoorlijk rekenschap gegeven van de groote bezwaren, waardoor voor hen de hypothese van de echtheid der paulinische hoofdbrieven gedrukt wordt? Beseffen zij het wel ten volle, hoe onwaarschijnlijk het is, dat wij in den brief aan de Galatiërs het oudste monument zouden bezitten der christelijke letterkunde? Wat beteekent het, dat men met angstvallige en pijnlijke nauwgezetheid de berichten der evangeliën, die toch zooveel later zijn ontstaan, raadpleegt, om daarin, ware het mogelijk, althans eenige werkelijk historische, d. i. reëel concrete bizonderheden uit den wordingstijd des christendoms op te delven, terwijl de alleroudste oorkonde, de Brief aan de Galatiërs, op de meest ondubbelzinnige wijze als grondwaarheid deze tegenstelling uitspreekt: wie het christendom wil leeren kennen,

ga niet te rade met hetgeen de ooggetuigen van het oorspronkelijke christendom daarvan weten te vermelden? Is het wonder, dat de conservatieve theologen, die met het supranaturalisme niet hebben gebroken, weinig sympathie betoonen voor de misschien in hunne oogen verbazing wekkende geleerdheid der moderne critici, wanneer zij ontwaren, dat laatstgenoemden met den Brief aan de Galatiërs in de hand en met de erkenning van diens echtheid op de lippen, eene theorie over het ontstaan des Christendoms huldigen, die met de plechtigste verzekeringen van dezen z.g. onwraakbaren getuige volstrekt onvereenigbaar is? „Aanvaardt het supranaturalisme!" kunnen de orthodoxen den modernen toevoegen, „en gij hebt de volle vrijheid het zelfgetuigenis van den apostel der Heidenen in Gal. I en II geloofwaardig te noemen. Verwerpt het supranaturalisme en daarmede den onmiddellijk goddelijken oorsprong des Christendoms, maar houdt dan op, de geschiedenis van Paulus' bekeering, gelijk hij zelf die verhaalt, begrijpelijk te noemen!"

Het is tevergeefs, dat de modernen, om aan dit alternatief te ontkomen, zich beroepen op het in den oud-christelijken tijd algemeen heerschende wondergeloof. Niet hierin toch bestaat de taak der historische critiek, dat zij de waarschijnlijkheid aantoone van het feit, dat een man als Paulus aan de dadelijke inwerking Gods op zijn geest en gemoed geloofde; wat zij te bewijzen heeft, is de geloofwaardigheid van het feit, dat een joodsche zeloot als Paulus de goddelijkheid van Jezus' persoon en stichting erkende op hetzelfde oogenblik, dat hij uit beginsel weigert raad en inlichting te gaan inwinnen bij de eeniglijk bevoegden, n.l. de eigen leerlingen van den Meester, door wier woord en daad, door wier bemoeiing en getuigenis de gemeente weinige jaren geleden was te zamen gebracht en tot op dat oogenblik bestuurd werd. Men zal toch niet willen beweren, dat het sterk ontwikkelde religieuse gevoel van Paulus, hetwelk zijn hevig antagonisme tegen de nieuwe gemeente verklaart, te gelijk zijn overgang tot de gemeente begrijpelijk maakt. Men moet natuurlijk bij Saulus dwalingen en vooroordeelen onderstellen, die noodzakelijk dienden verwijderd te worden, zou uit hem de Paulus te voorschijn komen. Welnu, die verwijdering kon toch kwalijk anders plaats vinden dan

door middel van menschen, daar de waardeering van het geloof in den gekruisigde als den Christus onmogelijk geschieden kon zonder kennisneming van de bizonderheden, die den persoon, het leven en de leer van dezen gekruisigde hadden onderscheiden. Denkt men zich nu den voor het Judaïsme ijverenden en uit kracht van dat Judaïsme de Christenen vervolgenden Saulus, in dezen zijnen ijver tot staan gebracht, dan heeft voorzeker onze verbeelding, wegens het ontbreken van nadere berichten, vrij spel in het uitdenken van allerlei mogelijke gebeurtenissen, die de woede van den zeloot tot bedaren konden brengen. Doch het spreekt wel van zelf, dat onze fantasie hare combinatiën niet eens als ernstige pogingen tot verklaring van het historisch-psychologische probleem van Paulus' bekeering mag ter markt brengen, tenzij daarbij dit eene als de conditio sine qua non behoorlijk vastgehouden werd en geen oogenblik uit het oog werd verloren, dit namelijk, dat Paulus, hoe dan ook, zich beter dan vroeger liet inlichten omtrent den feitelijken toestand des Christendoms, zijn stichter en zijne belijders. Want men bedenke 't wel: Paulus' bekeering bestond niet hierin — ik spreek altijd, als ware de brief aan de Galatiërs echt, — dat hij zijn joodsch particularisme voor het een of ander rationeel humanisme prijs gaf; neen: hij gaf zijn judaïsme prijs voor iets zeer positiefs en concreets; voor iets, dat hij onmogelijk uit zich zelf kon halen; voor iets, dat hij onmogelijk zonder tusschenkomst van menschen zich kon verwerven. En toch spreekt hij van dat nieuwe geloof, van die bekeering tot Jezus als den Christus, alsof het in den stelligsten en striktsten zin eene gave Gods ware geweest; ja, alsof de tusschenkomst en bemoeiing van menschen daarbij niet anders dan hinderlijken en storenden invloed had kunnen oefenen.

Het was mijn voornemen niet, te dezer plaatse de kracht van dit argument als instantie tegen de echtheid van den brief in kwestie opzettelijk te doen gevoelen. Alleen dit wilde ik reeds hier doen uitkomen, dat het uitblijven van ernstige bedenkingen tegen de echtheid van onzen brief, wel aan bizondere omstandigheden moet doen denken. Wat ik daarbij in het oog had, gaf ik reeds met een woord te kennen. Gewaagde ik van eigenaardige vooroordeelen, die ons modernen, tengevolge

onzer verhouding te midden der kerkelijke en theologische partijen, aankleven, ik bedoelde daarmede in de verste verte niet mij zelven buiten of boven de partij der liberale Protestanten te stellen, die met den naam modern wordt aangeduid, al kon ik ook voorzien, op menigen zwakken broeder den indruk te zullen maken, als ware ik het vaandel ontrouw geworden. Het is volkomen waar dat de door mij geopperde bedenkingen, in geval zij blijken op juiste aanneming gegrond te zijn, ons, modernen, niet alleen nog vrij wat hoofdbreken zullen bezorgen, maar dat zij ook, wat sommigen misschien meer bekommeren zal, voor onze positie naast andere partijen in de kerk hoogst gevaarlijk kunnen worden. Angstvallige naturen voelen als bij instinct al de onaangename gevolgen, die mogelijkerwijze uit eenig woord of feit voor hen en de hunnen kunnen voortvloeien. Angstvallige modernen kunnen niet zonder groote bezorgdheid uit den mond van partijgenooten stellingen vernemen, die naar zij meenen geen anderen indruk naar buiten kunnen oefenen dan deze, dat de modernen, met onvermijdelijke zekerheid tot telkens nieuwe negatiën gedreven, welhaast met Strauss en de zijnen tot de belijdenis van hun niet-christendom zullen genoodzaakt worden en daarmede hun positieven invloed op den bloei der kerk geheel en al zullen moeten prijsgeven. Dan roepen zij met de Overijselsche landlieden, die Dr. van Otterloo ons een paar jaar geleden zoo aandoenlijk teekende: [1]) neen! dat gaat te ver! En doctoren in de theologie, zelfs onder hen, die tot de modernen gerekend worden, betuigen niet alleen hunne sympathie voor dien kreet des harten, maar zijn zelfs geneigd de radicale critiek met de ontboezeming dezer eenvoudigen als met een gezaghebbend veto binnen de grenzen der betamelijkheid terug te dringen.

Deze en dergelijke uitingen van hen, in wie ik mijne geestverwanten meende te kunnen begroeten, dwongen mij tot scherper zelfonderzoek, doch niet tot veroordeeling van mijn gedrag. Dieper nadenken heeft mij, naar ik meen, met meer juistheid leeren onderscheiden tusschen betamelijke vrijmoedigheid en

1) Zie Dr. van Otterloo's referaat over den invloed der traditie, gelijk het te vinden is in het Bijblad van het Weekblad de Hervorming van 1882.

onbetamelijke vermetelheid; tusschen slaafsche verkleefdheid aan overgeleverde woorden en klanken en gepasten eerbied voor ideeën en instellingen waarvan het zegenrijke door eene geschiedenis van eeuwen beproefd is bevonden; tusschen de ongepaste vraag: zijn wij nog christenen? en het alleszins gewettigde onderzoek naar den aard en de waarde van hetgeen wij als ons Christendom belijden en beleven. Welnu: had mij deze onderscheiding reeds vroeger op de oorzaak van menig misverstand tusschen behoudende en liberale theologen opmerkzaam gemaakt; naarmate mijne gedachten over dit onderwerp aan klaarheid wonnen, schenen mij de verkregen uitkomsten van mijn onderzoek rijker vruchten te beloven voor de zaak der waarheid, voor de gewenschte verstandhouding en de onderlinge waardeering der strijdende partijen in de kerk, en dientengevolge almede en als ware het langs eenen omweg, voor onze kennis van de groote zaak, die ons belang inboezemt, t. w. ons Christendom, welks oorsprong en wezen niet door polemiek, zelfs niet door apologetische polemiek, maar wel door welwillende samenwerking van alle belanghebbenden, door gecombineerd streven van alle partijen ontdekt en tot volle klaarheid kan gebracht worden.

Het klinkt zeker zonderling genoeg als ik beweer dat de bij uitstek negatieve resultaten, waartoe mijne kritiek leidde, het gewenschte middel zijn om ons theologen nader tot elkander en nader tot de door allen begeerde positieve kennis te brengen. Heeft niet nu reeds de mededeeling mijner bedenkingen hier en daar verdeeldheid in het eigen kamp veroorzaakt, en schijnt de strekking en bedoeling mijner jongste publicaties niet hierin te bestaan, dat wij, peinzens en zoekens moede, den pelgrimstocht tot ontdekking van den oorsprong des heiligen strooms zullen opgeven? Heeft Dr. M. A. N. Rovers[1]) niet veeleer le fin mot in deze kwestie gesproken, toen hij de lezers van zijn Tijdschrift uit het labyrinth van dwaling en misverstand zocht te verlossen door de eenvoudige opmerking: wij hebben hier met een pathologisch verschijnsel te doen; de man, die u met zijne zonderlinge hypothese in onrust brengt,

1) Zie de Bibliotheek voor Moderne theologie van Dr. Rovers en aldaar in Deel 3 het artikel „Een misverstand" op blz. 143 vlg.

lijdt aan eene gevaarlijke zielsziekte, genaamd twijfelzucht, tengevolge waarvan hij, van de eene negatie tot de andere voortgedreven, niet meer in staat is de waarheid van het stelligst bevestigde en stevigst vaststaande te erkennen, en genoodzaakt is eerbied te weigeren aan die machten, die op elk gezond gemoed een onweerstaanbaar imponeerenden invloed oefenen? Wat zal ik zeggen? Hoe ver mijne twijfelzucht ook moge gaan, ik kan noch de goede trouw van dezen mijnen antagonist, noch de gezondheid van mijn oordeel, noch de gegrondheid mijner bedenkingen in twijfel trekken. Wat ik zeker weet is, dat de zaak van geloof en wetenschap door verdachtmaking van personen niet gediend wordt, en dat mijne bedenkingen tegen overgeleverde meeningen niet kunnen en niet mogen verklaard worden uit de zucht tot verdachtmaking van personen.

Nog eens: ik koester het stellige vertrouwen dat de weg tot meer licht, tot vollediger inzicht in de christelijke oudheid door en over de doornen gaat der ontkenning, al hebben die doornen mijnen voet vaak genoeg pijnlijk gewond. Juist die smartelijke aanraking was mij tot een bewijs dat ik mij op den goeden weg bevond. De waarheid wordt nu eenmaal niet spelende en schertsende veroverd. De heiligschennende handen van lichtvaardigen breken hare vruchten niet van den tak. Ook de zelfverloochening is ontkenning en zonder zelfverloochening bestaat er zoo min in het wetenschappelijke als in het zedelijke wezenlijke vooruitgang. Breken moeten wij met de inbeelding, alsof wij modernen tegenover de orthodoxen noodzakelijkerwijze altijd en in alle deelen gelijk hebben. Zelfs op het gebied waar wij meesters, zij ter nauwernood leerlingen kunnen heeten; zelfs op het gebied der historische critiek kunnen wij van hen leeren. Ik heb van hen geleerd, en leer dagelijks van hen. Dat mijn twijfel aan de echtheid der Paulinische Hoofdbrieven tot bepaalde ontkenning van die echtheid is aangegroeid, ik geloof in gemoede, dat ik het hun te danken heb. Laat mij hier meedeelen, hoe dit mogelijk was.

Wien onzer heeft niet sinds lang het feit getroffen, dat de met zooveel zorg en ijver in het werk gestelde nasporingen der nieuwe critiek naar den oorsprong des christendoms slechts geringen invloed hebben uitgeoefend op de voorstellingen zelfs

van diegenen onder de theologen der behoudende richting, wien men een open oog en een warm hart voor waarheid, langs wetenschappelijken weg verkregen, niet kan ontzeggen? Mij althans bleef deze onverzettelijkheid, deze onbekeerlijkheid, deze onaandoenlijkheid, bij zoovele intelligente tijdgenooten, veel raadselachtigs behouden, zoolang de resultaten der moderne critiek in hoofdzaak mij volkomen evident voorkwamen. Niet onnatuurlijk zal men het achten, dat ik de oorzaak van het bedoelde verschijnsel bij voorkeur, neen uitsluitend, in de eigenaardige eenzijdigheid, en de daaruit voortvloeiende vooroordeelen der orthodoxen meende te moeten zoeken. Meer intieme omgang en gedachtenwisseling met andersdenkenden gaf mij aanleiding tot betere waardeering hunner gereserveerde houding tegenover onze beschouwingen. Eenmaal op dezen weg gekomen, werd het mij daarop voortgaande bij toeneming duidelijk, dat het geringe succes der moderne pogingen, om algemeenen ingang te verschaffen aan hunne voorstellingen aangaande de personen en de toestanden in het apostolische tijdvak, wel degelijk ook zijn grond had in het inderdaad niet bevredigende van het ensemble dier voorstellingen. Ik gaf den waan prijs alsof het alleen de supranaturalistische neigingen waren, die onze tegenstanders verhinderden de wettigheid onzer triumfen, de evidentie onzer resultaten te erkennen en met ons zich te verheugen in het licht, door de moderne critiek over het alleroudste en mitsdien allerechtste Evangelie ontstoken. Neen, zeide ik tot mij zelven, hier ligt de eigenlijke hinderpaal voor onze goede verstandhouding niet. Wat ons van de orthodoxen scheidt, is niet het supranaturalisme, ten hoogste eene nuance in het geloof aan hetgeen boven de natuur staat. Wij kunnen even goed de stelling: het supranaturalisme scheidt ons van de orthodoxen omkeeren en zeggen: het supranaturalisme verbindt ons met hen, in zoo ver zij met ons hart hebben voor de vroomheid en deze naar waarheid kan gezegd worden den mensch te kunnen verheffen boven zijn eigen natuur. (Natuur, in den zin van het van zelf, zonder zedelijke energie, zonder geestelijke inspanning en om zoo te zeggen zonder goddelijk-menschelijken impetus wordende en tot stand komende). Zoolang wij modernen met de religie niet hebben gebroken, kunnen wij er den orthodoxen geen verwijt van

maken, dat zij God in de geschiedenis willen zoeken, en moeten wij veeleer de hoop koesteren dat wij, door ons hetzelfde doel te stellen, in gemeenschap met hen de waarheid ook in de historie naderbij zullen komen.

Het was niet dan nadat dit weldadig gevoel van gemeenschap met alle naar waarheid zoekenden, onverschillig tot welke school of partij zij behooren, in dezen vorm zich met alle kracht van mij had meester gemaakt, dat ik de vrijmoedigheid vond om mijne meer en meer tot vastheid komende denkbeelden omtrent de wording des Christendoms in ruimer kringen mede te deelen. Niet dat mijn onderzoek mij toen reeds op alle punten tot de gewenschte zekerheid zou hebben gebracht; — wie zóó lang met zijne mededeelingen over een onderwerp als het bedoelde wil wachten, legt zichzelven voor onbepaalden tijd het stilzwijgen op — maar ik bespeurde de onbedriegelijke zekerheid in mij dat ik mij op den rechten weg bevond die mij naar het doel voeren moest, daar niet alleen met elke schrede het historische hoofdprobleem dat mij voortdurend bezig hield, iets van zijne wanhopige moeilijkheid scheen te verliezen; maar vooral ook omdat gaandeweg in mij de overtuiging veld won, dat de ontdekte weg breed en aantrekkelijk genoeg was om tot een heirbaan te worden, waarop de tot nu toe door partijschappen en vooroordeelen verdeelden met elkander zouden kunnen wandelen, met betere kansen dan tot heden, om in elkanders gezelschap nog eenmaal het beloofde land te zullen bereiken.

Niemand denke gering over de waarde van zulk een talrijk reisgezelschap. Ik geloof met anderen, dat er misbruik gemaakt is, schromelijk misbruik zelfs van het woord Gemeente, waar het dienen moest om het wetenschappelijk onderzoek tot bescheidenheid te vermanen, en aan de bijbelcritiek een „Zwijg gij stille" toe te roepen. Doch waarin lag eigenlijk de fout van dit beroep op de rechten der gemeente? Immers alleen hierin, dat zoodoende de contrôle voor de wetenschap in plaats van verscherpt, op onbehoorlijke wijze beperkt werd, tot hare schade zoowel als tot nadeel der gemeenschap in ruimeren zin, en inbreuk werd gemaakt op de vrijheid van ontwikkeling, door willekeurige en eenzijdige bepaling van de bevoegdheid der verschillende machten. Ieder

onzer erkent het nut der verbeterde remtoestellen voor onze spoortreinen; toch zou het bestuur dier treinen veel te wenschen overlaten en het reizend publiek weinig reden van tevredenheid hebben, indien de machinisten met niets anders dan met de werking en de behandeling van deze toestellen vertrouwd waren.

Werden op deze wijs wellicht in enkele gevallen spoorwegongelukken voorkomen, de gewenschte waarborg, dat het hoofdoogmerk: geregelde en snelle communicatie, daardoor bereikt zou worden, werd niet verkregen. Vaak genoeg is het voorgekomen, dat niet door vertraging, maar door versnelling van de vaart het dreigende onheil werd afgewend. Zonder twijfel is alleen hij de rechte man op de locomotief, die volkomen op de hoogte is van al de hulpmiddelen van het door hem bestuurde werktuig en daarbij in het bezit is van een goed oordeel, dat hem onder alle omstandigheden steeds op de beste wijs de beschikking geeft over al de krachten van den „fellen Salamander". De theoloog, die ter wille van de gemeente, met wie hij in betrekking staat, uitsluitend daarop bedacht is, dat de kleinen voor de ergernissen van den twijfel bewaard zullen blijven, zal bij voorkeur zijne wetenschap liefhebben en beoefenen, voor zoover zij hem in staat stelt, als apologeet van het in de gemeente levende geloof op te treden. Is de trein, die hij te besturen heeft, door tijdig remmen en stoppen te behouden, niemand zal het hem verbeteren. Maar anders is het, waar het dreigende gevaar alleen door versnelde voorwaartsche beweging kan worden ontgaan; daar voorwaar is de cunctator niet op zijne plaats, daar bewijst de remkruk slechten dienst, daar schiet de al te behoedzame apologetiek te kort. Het reisgezelschap verlangt nog iets anders dan niet te verongelukken op den weg; het wil, en liefst spoedig ook, aankomen op de plaats der bestemming. Welnu: naarmate de theologie meer bewust wordt van de taak, die zij als zuivere wetenschap in de groote menschenwereld heeft te vervullen, in die mate zal zij ook zich tot hooger streven bezield voelen door eene ruimere en breedere opvatting van de gemeente, die de draagster is van het geloof, welks wezen zij, de godsdienstwetenschap, moet trachten te doorgronden. Draagt haar het fiere bewustzijn, dat zij voor deze groote gemeente arbeidt,

dan zal het gevoel van verantwoordelijkheid om voor de hooge belangen der vroomheid te waken, haar verheffen boven den kleingeestigen schroom en de angstvallige taktiek van het partijbelang. Behoedt dit veredelend besef van hare hooge roeping haar voor den lust om door het wekken van ergernis opzien te baren, zij zal veeleer uit kracht van die roeping zich gedrongen en in staat gesteld voelen tot het betere waardeeren van de gezonde vroomheid, gelijk deze in de meest verschillende vormen hare levenskracht openbaart, en door het in het licht stellen van deze levensverschijnselen, die aan de vroomheid van alle eeuwen en van alle plaatsen gemeen zijn, de nu nog door misverstand en vooroordeel gescheiden broeders in den strijd voor de waarheid tot één leger vereenigen.

Ik weet, dat allen, die zich aan de wetenschap uit innerlijken drang des harten hebben toegewijd, door het idealistische mijner beschouwing niet zullen worden bewogen om haar onjuist of voor de praktijk onbruikbaar te noemen, al geef ik ook gaarne toe, dat de gedurige aanraking met ons antipathische personen en toestanden ons dagelijks in gevaar brengt aan dit ons ideaal ontrouw te worden. Maar wat zou er worden van ons individueel en gemeenschappelijk streven; tot welk een treurig peil zou ons inwendig leven terug zinken, indien wij aan de ideale machten van religie en wetenschap ons geloof opzegden, zoo dikwijls de Culturkampf ons komt herinneren, dat in deze onze gezegende negentiende eeuw de burgers van hetzelfde vaderland in elkander vijandige legers gescheiden zijn; orthodoxen hier, radikalen ginds; hier ultramontanen, daar Jesuitenfresser; jodenvrienden tegenover Judenhetzer? Immers, juist om ons te midden van zooveel strijdrumoer onze bezadigdheid, de ons voegende waardigheid niet te doen verliezen, bewijst de cultus van ons ideaal, bewijst onze toewijding aan wetenschap en religie de uitnemendste diensten. Dikwijls, al te dikwijls scheen het anders te zijn; doch het lag dan, zooals wij welhaast tot onze beschaming moesten erkennen, het lag dan daaraan, dat wij ons idealisme wel op de lippen, maar niet in het binnenste van ons hart droegen. Het lag daaraan, dat hetgeen wij onze onpartijdigheid noemden, alleen voortkwam uit vrees om schade van deze of gene zijde te beloopen, en dus hieraan, dat wij wel buiten, maar

geenszins boven de partijen stonden. Eerst dan, wanneer de gemeenschappelijke bron, waaruit de elkander bestrijdende partijen ontsprongen, ons kenbaar is geworden; eerst wanneer ons gebleken is, hoe volkomen overtollig de theatrale toestel van goden, halfgoden en duivels mag heeten, waarvan zij, die vroeger ons de z. g. gewijde geschiedenis vertoonden, zich meenden te moeten bedienen; eerst wanneer wij in de wording des Christendoms en in het verdere verloop onzer gewijde geschiedenis een zuiver menschelijk natuurlijk en tegelijk goddelijk noodzakelijk ontwikkelingsproces erkennen en ons gedragen voelen door dienzelfden breeden stroom van geestelijk leven, van zedelijk streven, van religieuse bezieling, van belangeloos idealisme, die voor de Christenen van alle tijden de ware en wezenlijke grond was voor de verkleefdheid aan hunne belijdenis; eerst dan zullen wij tot die hoogte van onpartijdigheid kunnen opklimmen, waarop wij ons in staat zien gesteld de partij, waartoe wij behooren, te dienen, zonder aan de algemeene zaak nadeel toe te brengen; in staat ook de algemeene belangen van wetenschap en vroomheid krachtdadig te bevorderen, zonder schade te berokkenen aan den kring van geestverwanten, wier sympathie wij voor de onderhouding onzer arbeidskracht niet kunnen missen. Maar dan ook zal de moed om door alle hindernissen van miskenning en verongelijking heen op den ingeslagen weg voort te gaan, gedurig nieuw voedsel vinden in het onbedriegelijk besef, dat wij niet tot ontbinding en verdeeling, maar tot vereeniging en verbroedering van de vrienden der waarheid werkzaam zijn.

Of het mij gegeven zijn zal, velen of ook maar enkelen te bewegen den weg in te slaan, die naar mijne stellige overtuiging moet leiden tot verwijdering der nevelen van het misverstand, dat ons gescheiden houdt, weet ik niet; maar deze onzekerheid kan en mag mij niet weerhouden van de mededeeling mijner denkbeelden, welke door voortgezet nadenken en ernstig onderzoek in mij zijn ontstaan.

Toen ik de eerste reeks dezer quaestiones besloot, schreef ik [1]): „Het zou mij niet verwonderen, indien menigeen er mij een verwijt van zou willen maken, dat ik niet maar aanstonds, in plaats

1) Zie dit Tijdschrift, 1883, blz. 50.

van deze breede beschouwingen over de argumenta externa, mijne bedenkingen over de inwendige kenteekenen van onechtheid, in den brief aanwezig, ten beste gaf. Inderdaad bewandelde ik bij mijn eigen onderzoek dezen weg, doch zag mij telkens genoodzaakt, bij de poging, om mij de situatie van den brief volkomen duidelijk te maken, het gebied der argumenta interna te verlaten. Juist in het belang mijner lezers meende ik hen wat langer met deze voorbereidende onderzoekingen te moeten bezighouden, overtuigd als ik was, dat ik niet in staat zou zijn, hier een duidelijk denkbeeld te geven van mijne meening aangaande den wezenlijken inhoud en de eigenlijke strekking des briefs, voor en aleer ik het bewijs had geleverd, dat de z. g. argumenta externa voor de echtheid, door de argumenta externa tegen de echtheid zoo niet overwonnen, dan toch volkomen geneutraliseerd worden." Ik wist toen nog niet, dat aan de argumenta externa nog eene gansche reeks moet toegevoegd worden, vóór ik van dit gedeelte mijner taak kon afstappen. Ik vermoedde toen nauwelijks, dat het de moeite zou beloonen, met meer nauwkeurigheid dan tot heden geschied was, na te gaan, welken positieven tegenstand de opname der paulina in den canon had ontmoet. De volgende bladzijden mogen het bewijs leveren, dat het opzettelijk onderzoek van dit onderwerp feiten aan het licht brengt, die bij het groote vraagstuk, dat ons bezighoudt, niet mogen verwaarloosd worden.

TWEEDE HOOFDSTUK.

HET VRAAGSTUK DER ECHTHEID IN HET LICHT VAN DE GESCHIEDENIS DES CANONS.

§ 2. *Inleiding.*

De vraag die hier moet worden beantwoord, luidt geenszins aldus: zijn de Paulusbrieven onder protest van sommigen in den canon des N. T. opgenomen, of zijn zij, zooals men zegt, met vlag en wimpels ingehaald? Lang vóór Baur, lang vóór

Semler was het van algemeene bekendheid, dat de canonisatie van Paulus vrij wat tegenstand heeft ontmoet. Reeds gaf Suicerus in zijn Thesaurus van het jaar 1728, I pag. 1190, sub voce Κανών eene vrij volledige opsomming van de hiertoe behoorende feiten. Doch het kwam niemand in den zin, in die feiten iets te onderstellen, wat een bedenkelijk licht zou hebben kunnen doen vallen op de echtheid der Brieven. Integendeel: de oppositie der haeretische partijen tegen het opnemen van Paulus onder de Heilige Schrijvers, scheen eer geschikt om een bewijs te meer aan de hand te doen voor de echtheid, zoo niet van alle, dan toch van de belangrijkste dier epistels. Zoo b.v. heeft de strijd door Marcion, naar men meende, tegen enkele deelen van den apostelcanon gevoerd, der moderne critiek aanleiding gegeven om eene in haar oog onwrikbare basis voor hare operaties te zoeken in dat gedeelte van den Marcionitischen canon, hetwelk naar haar oordeel het boven allen twijfel verheven echt apostolische en oorspronkelijk paulinische mocht heeten. Nu mogen de critici heden ten dage het onderling nog niet volkomen eens zijn omtrent den omvang van die allerechtste kern, in één opzicht stemmen allen overeen, dat namelijk de strijd, door de judaïzeerende partijen in de 2e en 3e eeuw tegen Paulus canonicus gevoerd, niet het allerminste bevat, hetwelk der critiek aanleiding zou geven tot de instructie van een onderzoek naar de echtheid der tot nu toe nooit bestreden stukken. Het kon immers niet anders, zegt men. Zulke brieven moesten bestreden worden, evenals de man zelf, zoolang hij, en overal waar hij het kruis verheerlijkte, het kruis dat den spot der heidenen en de ergernis der joden opwekte.

Het kon niet anders. Inderdaad, men kan tevreden zijn met eene voorstelling van historische toestanden zoo klaar en duidelijk, zoo volkomen beantwoordende aan de eischen van natuurlijkheid en inwendige eenheid, dat men de noodzakelijkheid van het gebeurde meent te bevroeden. Maar, laat ons voorzichtig zijn en ons niet aan de illusie overgeven, alsof wij reeds ons zouden kunnen verheugen in het bezit eener zekere geschiedenis van het ontstaan onzer canonische literatuur. Elke dag brengt, om zoo te zeggen, ons een nieuw bewijs voor de onvastheid der resultaten, voor de hulpeloosheid der methode,

voor de hopelooze verdeeldheid van meeningen op het gebied der Nieuw-Testamentische Inleiding [1]). Wil men een treffend bewijs voor de bedenkelijke gevolgen, welke het steunen op z. g. uitgemaakte zaken na zich kan sleepen, men lette dan op hetgeen een der meest gebruikte commentaren op den brief aan de Galatiërs ons als bewijsvoering voor de echtheid van dien brief ten beste geeft. Ik bedoel de laatste uitgave van Meyers Handboek op den brief in kwestie, door Sieffert bewerkt. In § 2 der Inleiding wordt de kwestie met twee forsche trekken uitgemaakt. De brief is echt op grond van uitwendige getuigenissen, zoowel als van den inhoud zelf. Vraagt men nu, welke die getuigenissen zijn, men ervaart dan, dat, wat gewoonlijk daarvoor doorgaat, van geen waarde is, terwijl in de plaats daarvan gewezen wordt op Justinus Martyr, wel te verstaan op den auteur der Oratio ad Graecos, een stuk, dat toch waarlijk zelfs door Sieffert niet als echt zal worden aangemerkt. En vraagt men naar de beteekenis van het z. g. inwendige argument, dan wordt men, incredibile dictu! verwezen naar den „ganz paulinischen Geistes- und Sprachguss des Schreibers selbst.” Inderdaad, de openbaring van zulk eene onnoozelheid bij een overigens bekwamen man geeft ons het recht tot de vraag: was hier de al te groote gerustheid niet de oorzaak van eene verwaarloozing van alle eischen door critiek en logica gesteld? Wat toch is het geval? Eenmaal overtuigd van het volstrekt uitgemaakte eener zaak, zooals de echtheid van den brief aan de Galatiërs c. s., geeft men zich geenerlei moeite om te onderzoeken, of die z. g. uitgemaakte zaak wel rijmt met andere niet minder stellige feiten, welke tot de geschiedenis des canons behooren. Men kent weliswaar de laatstbedoelde feiten, maar men verzuimde voortdurend ze in het licht hunner motieven, in de lijst hunner omgeving te plaatsen.

---

1) Mijne Quaestiones Paulinae, in dit Tijdschrift Jaarg. 1882 en 1883 uitgegeven, bevatten tal van bewijzen tot constateering van dezen toestand. Eene nieuwe bevestiging vond ik dezer dagen bij de kennismaking met het pas verschenen, omvangrijke werk van den privaat-docent te Bonn, Spitta, die opzettelijk en met lofwaardige inspanning het wetenschappelijk bewijs zoekt te leveren voor de stelling, dat II Petri echt, I Petri daarentegen onecht is, en die stelling o. a meent te kunnen verdedigen door een beroep op het apostolische karakter van den Judasbrief, welke immers de echtheid van II Petri onderstelt!

Dit nu is het, wat ik in deze bladzijden wensch te doen. Ik wil den strijd over de canoniciteit der Paulusbrieven in zijne bizonderheden, in zijne dieper liggende motieven zoowel als in zijne onmiddellijke gevolgen, nauwkeuriger dan tot heden geschiedde, nagaan en daarbij gedurig de vraag mij voor den geest stellen: wat onderstellen deze bizonderheden; waaruit verklaren zich deze motieven het best; komen wij met de echtheidshypothese tot eene alleszins bevredigende verklaring, of bewijst de onechtheids-hypothese in casu ons betere diensten?

Reeds eenigermate anticipeerde ik op dit onderzoek in de eerste reeks dezer quaestiones. Ofschoon deze meer bepaaldelijk aan de beschouwing van den vóór-canonischen tijd gewijd waren, moest reeds toen van tijd tot tijd de geschiedenis van den canon, zij het ook maar in het voorbijgaan, worden aangeraakt, zoo b. v. bij het bespreken van Marcion en zijne verhouding tot de Paulusbrieven. In geen geval zal het daar gezegde ons thans hinderlijk zijn. In hoofdzaak leverde het daar gevoerde betoog e silentio dit voordeel ons op, dat wij de zekerheid verkregen aangaande het ontbreken van alle rechtstreeksche sporen van het bestaan onzes Briefs tot in, ja nog tot na den tijd van Justinus Martyr. Aan dit negatieve resultaat nu knoopt zich gereedelijk dit positieve door Irenaeus reeds vermelde, door anderen bevestigde feit aan, dat de pogingen der katholieke partij, tegen het eind der tweede eeuw aangewend tot canonisatie der Paulusbrieven, niet alleen bij de Ebionieten maar ook bij de Severianen en de Encratieten, bij de Elkesaïeten, ja zelfs bij de Marcionieten op tegenstand zijn gestuit. Met allen eerbied voor de goede trouw en rechtschapenheid der kerkvaders, kunnen wij toch in zoo ver aan hunne beschouwing slechts geringe waarde toeschrijven, als zij in zaken den canon betreffende, gelijk overal waar zij rechts of links met principiëele bestrijders te doen hadden, meer van declamatie dan van argumentatie zich bedienden. Het stelsel van verdachtmaking, door mannen als Irenaeus, Tertullianus, Hippolytus e. a. gevolgd bij de polemiek tegen de ketters, in wie zij niets anders dan kinderen des duivels erkennen, geeft ons geen hoogen dunk van de bevoegdheid dezer ketterjagers tot waardeering hunner tegenstanders. In dat oordeel, uit de hoogte over de vijanden van Paulus canonicus geveld, spreekt

wel eene groote mate van verontwaardiging, maar niet altijd eene op goede gronden rustende overtuiging. De verbittering, die zich slechts in groote woorden en onteerende kwalificaties lucht geeft, maakt op ons, van verre staande en onpartijdige getuigen, in den regel slechts den indruk van machtelooze antipathie. Bij gebreke echter van getuigenissen, die ons in dit geschil de toepassing mogelijk maken van den rechtsregel: audi et alteram partem, moeten wij ons wel behelpen met hetgeen deze bevooroordeelde rechters ons hebben meegedeeld, maar hebben wij ons dan ook dubbel in te spannen, om de waarheid, die in deze eenzijdige vonnissen verborgen ligt, op te sporen.

§ 3. *De Hoofdaanvallen tegen Paulus Canonicus van de zijde der Ebionieten.*

Waar een Irenaeus de ebionitische bestrijders van Paulus canonicus met diepe verachting bejegent, daar laten wij ons niet aanstonds door dien hoogen toon afschrikken, maar vragen of hier wel recht is wedervaren aan die partij, welke zeer zeker in het bezit was van zeer oude overleveringen, waarop zij zich beroepen kon bij de debatten over het primitieve christendom, dat immers in het Jodendom geworteld was? Hoe kwamen, moeten wij vragen, deze gevloekte Ebionieten er toe, om zich nog Christenen te noemen, ten tijde van Irenaeus, als de voorstelling, die deze kerkvader ons van het Apostolische Christendom geeft, ook maar eenige gelijkenis had met de werkelijkheid? En wil men beweren: de Ebionieten verwierpen de paulinische brieven niet, omdat zij twijfelden aan hunne echtheid, maar juist integendeel, omdat zij daarin de producten zagen van den man, die in hun oog den titel van Apostel had geüsurpeerd; wil men uit deze stelling de gevolgtrekking afleiden, gelijk zulks onder de apologeten sinds lang in zwang is, dat de antipaulinische beweging, door Irenaeus beschreven, veeleer als bewijsmiddel vóór dan tegen de echtheid onzer canonische Paulusbrieven mag aangewend worden, dan moet ik al wederom aan mijne medeonderzoekers in overweging geven, de zaken, die hier behandeld worden, een weinig nauwkeuriger te willen onderscheiden. Het is waar: Irenaeus teekent I, 26, 2 de Ebionieten op eene wijze, die zijne lezers

allicht zou kunnen doen denken, dat zij hier te doen hadden met lieden, die de brieven in kwestie verwierpen, juist omdat zij daarin den historischen Paulus meenden te hooren spreken; zoo toch luiden de woorden bij hem: Apostolum Paulum recusant (Ebionaei), apostatum eum legis dicentes. Men vergete echter niet, 1⁰ dat de uitdrukking „Apostolus Paulus" even vaak dienen moet om de canonieke brieven, op Paulus' naam gesteld, als om den persoon zelven, gelijk hij in de christelijke oudheid gewerkt had, aan te duiden; 2⁰ dat de context bij Irenaeus ontegenzeggelijk ons aanraadt, aan het woord den zin van terminus technicus te geven en derhalve te denken aan eene verwerping der brieven, op Paulus' naam staande en door de katholieke Christenen met canoniek gezag bekleed, daar onmiddellijk aan dit „Paulum apostolum recusant" voorafgaat: „solo eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur"; 3⁰ dat de woorden: „apostatum eum legis dicentes" natuurlijk en eenvoudig genoeg klinken als motiveering van de antipathie der Ebionieten tegen de canonische Paulusbrieven, maar daarom nog niet noodzakelijkerwijze tot de meening leiden, als zouden de Ebionieten van Irenaeus' tijd den historischen persoon van Paulus en diens evangelieprediking hebben gerepudiëerd; 4⁰ dat Irenaeus zelf elders, nl. III, 15, 1, ons autoriseert tot het maken van de laatstgenoemde onderscheiding, door de aldaar voorkomende opzettelijke bewijsvoering ten gunste der brieven, op grond van hetgeen in de Handelingen omtrent Paulus wordt verhaald.

Irenaeus schrijft t. a. p.: Eadem dicimus iterum et his, qui Paulum apostolum non cognoscunt, quoniam ..... habent necessitatem recipere etiam eam testificationem, quae est de Paulo, dicente ipso, primum quidem Dominum ei de coelo locutum: Saule, Saule, etc. (Act. IX, 4) deinde Ananiae, de eo dicentem: Vade, quoniam vas electionis etc. (ib. 15, 16). Qui igitur non recipiunt eum, qui sit electus a Deo ad hoc, ut fiducialiter portet nomen eius, quod sit missus ad quas praediximus gentes, electionem Domini contemnunt, et seipsos segregant ab apostolorum conventu. Neque enim contendere possunt Paulum non esse apostolum, quando in hoc sit electus; neque Lucam mendacem esse possunt ostendere, veritatem nobis cum omni diligentia annuntiantem.. (toespeling op Lucas I, 1

vlg). Fortassis enim et propter hoc operatus est Deus plurima evangelii ostendi per Lucam, quibus necesse haberent omnes uti: ut sequenti testificationi eius, quam habet de actibus et doctrina apostolorum, omnes sequentes, et regulam veritatis inadulteratam habentes, salvari possint. Igitur testificatio eius vera et doctrina apostolorum manifesta et firma, et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium.

Men ziet, de doctrina apostolorum wordt hier gehandhaafd op grond der evangelische waarheid; Paulus' gezag als heidenapostel, d. i. de canoniciteit der Brieven verdedigd door een beroep op de Hand.; de betrouwbaarheid der Acta bevestigd door die van het Lucas-evangelie en deze wederom uit den samenhang van het heilige viertal der evangeliën. Ergo, de gemeenschappelijke basis voor Irenaeus en de bestrijders van Paulus canonicus is het geloof aan de historische trouw der evangeliën en van de Acta. Hieruit nu volgt, dat de door Irenaeus bestreden autagonisten van Paulus geen bestrijders waren van Paulus historicus, voor zoover deze in de Acta is beschreven.

Men zal de beteekenis dezer distinctie beter vatten, als men daarbij aan de navolgende opmerkingen eenige aandacht schenkt. Reeds vroeger (zie mijne Quaestiones paulinae, Theol. Tijdschr. 1883, Aant. 4, blz. 55) vond ik aanleiding, het feit, door F. Overbeck geconstateerd, in herinnering te brengen, t. w. dat zelfs in katholieke kringen de opvatting van Paulus haren grond niet in de Brieven, maar bepaaldelijk in de Hand. d. Ap. vindt, en dat dus hier in de kerkelijke traditie hetzelfde moment ten gunste der betrekkelijk historische waarde van Hand. en Brieven ligt, als zulks sinds lang is opgemerkt en erkend ten opzichte van de synoptische traditie, vergeleken met den inhoud van het Johannes-evangelie. Dat wij inderdaad het recht hebben om te vermoeden, dat de historische Paulus meer gelijkenis heeft met dien der Handelingen dan met dien der Brieven volgt, behalve uit andere verschijnselen, ook uit een ons bewaard getuigenis omtrent de Nazaraeërs, waarmede, om het kort uit te drukken, de moderne critiek tot heden geen raad heeft geweten.

Voor ik dit getuigenis bespreek, vestig ik nog even de aandacht op een bericht van Epiphanius omtrent de Ebionie-

ten, hetwelk hier ter zake niet van belang ontbloot schijnt. Nadat genoemde kerkvader (Haer. 30, 16) verklaard heeft, dat in het evangelie der Ebionieten Jezus op de afschaffing der offeranden aandringt, voegt Epiph. er bij, dat deze ketters ook hun eigen actus apostolorum bezaten, waarin o. a. Jacobus wordt voorgesteld tegen de offeranden zijne stem verheffende. Nog andere allerdwaaste dingen, zegt hij, staan daarbij ut vel Paulum ipsum illic accusare non erubuerint mendacissimis quibusdam sermonibus, quos falsorum ex illo grege apostolorum error atque improbitas excogitavit. Die leugens bestaan hierin, dat Paulus, te Tarsus uit heidensche ouders geboren, te Jerusalem de besnijdenis aanneemt, ten einde des Hoogepriesters dochter te kunnen trouwen; dat hij echter later, quod ab eo coniugio excidisset, iratum adversus circumcisionem et sabbatum legemque scripsisse.

Men zou kunnen meenen hier een ingewikkeld bewijs te hebben voor de stelling dat in de Ebionietische acta de echtheid van anti-nomistische Paulusbrieven ondersteld werd.

Alles hangt hier van de vraag af, wat deze Ebionietische acta zijn geweest; of dit boek aan onze canonische acta is voorafgegaan, dan wel als tegenschrift daarvan te beschouwen is. Het laatste nu schijnt te blijken uit de woorden van Epiph. zelf, waarmede deze t. a. p. de geheele beschuldiging der Ebionieten voorstelde als voortgekomen uit hunne opvatting van Hand. XXI, 39 en dus als een Ebionietische commentaar op Paulus' woorden: „Ik ben een man van Tarsus" enz.

Immers Epiph. schrijft: Addunt (Ebionaei) et e gentilibus oriundum esse, *cuiusdam occasione loci* in quo ipse quod res erat ingenue proponit. *Tarsensis*, inquit, *ego sum*, cet. Volgt hieruit dat de Ebionieten van Epiphanius onze Acta gebruikten, al was het dan ook om daaraan wapenen te ontleenen tegen Paulus canonicus, dan bewijst juist deze plaats van Epiph. 1⁰ dat deze oppositie eerst plaats had nadat de Acta geschreven en tot zekere auctoriteit gekomen waren; 2⁰ dat deze Ebionieten der 2e eeuw in onze Paulusbrieven echt heidensche, d. i. volstrekt anti-Joodsche producten hebben gezien, en in zoover dus de onechtheid dezer brieven certificeeren, als deze willen doorgaan voor het werk van een geboren joodschen schrijver.

En nu een meer afdoend citaat.

Wij bedoelen het getuigenis van Hieronymus en wel in zijn commentaar op Jes. VIII, 19 vlg. (Editie van Parijs, anno 1704, deel III, pag. 82b vlg.) De Nazareërs, zoo luidt het daar, leggen deze plaats van Jesaia aldus uit: Wanneer de Schriftgeleerden en Farizeeën u zeggen, dat gij naar hen zult hooren, die alles doen ter wille van hun buik en die naar de wijze der waarzeggers hun tooverformulieren prevelen om u te bedriegen, moet gij hun dit antwoorden: geen wonder dat gij uwe overleveringen volgt, daar ieder volk zijne eigene afgoden raadpleegt. Daarom moeten ook wij van u, die dood zijt, geen raad inwinnen over het levende [1]. God

---

1) Ergo et nos a vobis mortuis de viventibus consulere non debemus. De plaats is duister. Waarschijnlijk is de tekst van Hieronymus niet zuiver, tenzij men wil aannemen dat de kerkv. wat hij vond, op vreemde wijze heeft saamgetrokken. In dat geval lag aan het oorspronkelijke deze nexus van gedachten ten grondslag: wat de afgoden zijn voor de heidenen, dat zijn de oude rabbijnsche overleveringen voor u, Schriftgel.; gij raadpleegt ze, ofschoon zij dood zijn, als waren zij levende. Zoo hebben ook wij u, evenals de heidenen hunne afgoden, geraadpleegd, u, die dood zijt, in plaats van den levenden God en zijn levend woord.

Doch dat op deze wijze niet alle moeielijkheden zijn weggenomen, springt in 't oog. Vergelijken wij den tekst van Jesaia met dezen commentaar der Nazareërs, dan blijkt ten duidelijkste, dat hier niet gelijk bij Matth. IV, 13 de grieksch-alexandrynsche tekst, maar wel degelijk het oorspronkelijk hebreeuwsch werd gebruikt. Ziehier de woorden van Hieronymus: Nazaraeni locum istum, Jes. VIII, 19 vlg., ita edisserunt: Quum dixerint ad vos Scribae et Pharisaei, ut eos audiatis qui omnia ventris caussa faciunt; et in morem magorum stridunt in incantationibus suis, ut vos decipiant, hoc eis respondere debetis. Non mirum si vos vestras traditiones sequamini; quum unaquaeque gens sua consulat idola. Ergo et nos a vobis mortuis de viventibus consulere non debemus. magis nobis Deus legem dedit, et testimonia scripturarum, quae si sequi nolueritis, non habebitis lucem, etc. Vergelijkt men nu den hier gecommentarieerden tekst Jes. VIII, 19, dan blijkt duidelijk, dat de woorden mortuis de viventibus terugwijzen naar de tegenstelling, in dit vers van Jesaia voorkomende. Wat is nu eenvoudiger, dan dat bij Hieronymus de woorden oorspronkelijk aldus hebben geluid: Sic et nos a vobis mortuis decepti sumus; sed mortuos de viventibus consulere non debemus. Het oog van den afschrijver dwaalde van mortuis naar mortuos. Tot de invoeging van de woorden decepti sumus geeft de context ons het recht. De woorden: magis nobis Deus legem dedit, etc.; meen ik aldus te moeten verklaren, dat de christelijke Nazareërs zich tegenover de officieele joodsche Schriftgeleerden en Wethandhavers beroepen op hun eigen goed recht om van de wet Gods te zeggen: „wij, Christenen, kennen die wet beter dan gij".

Ten bewijze dat de door Hieronymus aangehaalde paraphrase van Jes. VIII, 19 vlg. werkelijk afkomstig is van lieden, die gewoon waren met den hebreeuwschen tekst om te gaan, beroep ik mij op de schijnbaar ongerijmde woorden in het straks volgende citaat: Postea per Evangelium Pauli ingravata est, id est, multiplicata prae-

heeft ons de wet gegeven en de getuigenissen der schriften. Als gij deze niet wilt volgen, wandelt gij in de duisternis, en deze duisternis zal zich door uw land en uwe leer verspreiden, zoodat de lieden die door u zijn bedrogen, als zij bemerken dat zij in dwaling verkeeren en naar de waarheid hongeren moeten, bedroefd of toornig worden, verwenschingen uitbrengen tegen u, die zij voor hunne goden en hunne koningen hielden, en te vergeefs naar den hemel en naar de aarde zich wenden, daar zij voortdurend in duisternis verkeeren en aan uwe hinderlagen niet kunnen ontsnappen. —

Nog merkwaardiger en voor ons onderwerp van nog grooter belang is de dan bij Hieronymus volgende aanteekening op Jes. VIII, 23, vlg.: „De Nazareenen, wier meening ik hier boven heb meegedeeld, geven de navolgende verklaring van deze plaats: Toen Christus verscheen en het licht zijner prediking schitterend opging, toen is het land van Sebulon en Naphtali het eerst van de dwalingen der Schriftgeleerden en Farizeeën verlost, en wierp het zware juk van Joodsche overleveringen zich van den hals. Daarna echter is door het evangelie van Paulus, die de laatste van alle apostelen was, de prediking versterkt, d. i. vermenigvuldigd, en heeft het evangelie van Christus zijn glans doen schijnen tot de grenzen der heidenen en tot den weg der algemeene zee (d. i. heeft het evangelie zich langs en over de Middellandsche zee verbreid.) Eindelijk heeft de geheele wereld, die vroeger in duisternis wandelde of gezeten was, en in de banden der afgoderij en des doods gevangen was, het heldere licht des evangelies aanschouwd".

Het kon niet uitblijven, dat een getuigenis als het boven-

---

dicatio. Deze zonderlinge verklaring (ingravata = multiplicata) laat zich gereedelijk begrijpen als men bedenkt, dat het hebreeuwsche verbum כבד, door Jesaia op de hier behandelde plaats (Jes. VIII, 23) gebruikt, elders (Nah. III, 15) in den vorm hithpaël werkelijk de beteekenis heeft van vermenigvuldigd worden. (Zie Gesenius in Thesauro, pag. 653b, waar ook voor den vorm qal de beteekenis: numerosus fuit wordt aangewezen). Bedenkt men, hoe uiterst gering het aantal was van hen, die zich met de grondtaal van het O. T. hadden bekend gemaakt, dan zal men te eer geneigd zijn, aan de palestijnsch-joodsche herkomst dezer nazareensche traditie te gelooven en met ons de groote beteekenis erkennen, die de waardeering van den apostel Paulus in dezen kring tegenover het wel geconstateerde feit van de latere verwerping van Paulus canonicus door de Ebionieten, voor ons hebben moet.

staande de aandacht van die geleerden, die zich met de critische vraag over het oorspronkelijke christendom meer dan oppervlakkig inlieten, in hooge mate moest bezig houden. Wie onzer zich de bizonderheden van de over dit testimonium Hieronymi gevoerde debatten in het geheugen wil terugroepen, dient de litteratuur van vóór 25 jaren te raadplegen, en zich te verplaatsen in den tijd, toen de omvangrijke werken van Ritschl en Lechler, over het apostolische en na-apostolische christendom en de wording der oud-katholieke kerk, de gemoederen van voor- en tegenstanders der Tubingsche school in beroering brachten. Misschien herinneren zich mijne tijdgenooten nog de belangrijke verhandeling over deze beide werken (waarvan in 1857 de tweede uitgave verscheen) die Hilgenfeld in den eersten jaargang (1858) van zijn tijdschrift het licht deed zien. Destijds had Hilgenfeld zijn standpunt tegenover de beide bestrijders der Tubingsche kritiek te verdedigen en met name, wat de geciteerde plaats van Hieronymus betreft, tegenover Ritschl vooral de stelling te verdedigen, dat onze kennis van het apostolische tijdvak ons het recht geeft, het bestaan van Nazareërs, die omstreeks het jaar 70 op goeden voet met den apostel Paulus zouden hebben gestaan, onmogelijk te noemen. Zoovelen wij toen iets voelden voor het nieuwe licht, in Tubingen ontstoken, zeiden wij het Hilgenfeld na, dat zich nauwelijks eene meer ongerijmde voorstelling laat denken dan die van eene Nazareensche secte, die het met Paulus hield. Wat Hilgenfeld eenmaal als zijne overtuiging heeft uitgesproken, wij weten het, laat hij niet licht varen. Zoo verwondert het ons dan ook niet, dat hij in zijne Einleitung van 1875 ook wat dit punt betreft, verklaart, sedert 1858 niet van gevoelen veranderd te zijn. Hooren wij hem, den Hilgenfeld van 1875, dan blijkt het al spoedig, dat zijn afkeer van en zijn ongeloof aan Pauluslievende Nazareërs er in al die jaren niet op verminderd is. Of de argumenten, waarvan hij zich tegen Hieronymus bedient, sedert 1858 in kracht zijn toegenomen, is eene andere vraag. Hij schrijft pag. 40 van zijne Einleitung: „Dass wenigstens die Nazaräer den Paulus schon anerkannt haben sollten, lässt sich nicht einmal für die Zeit des Hieronymus, geschweige für die vorhergehende Zeit beweisen.” In de noot 1, p. 41, voegt hij hieraan toe: „Hiero-

nymus sagt wohl zu Jes. IX, 1, 2: Nazaraei [1]) hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Nephthali, Scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata; et gravissimum traditionum Judaicarum jugum excussit de cevicibus suis. Postea autem per Evangelium Apostoli Pauli, qui novissimus Apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatio: et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Denique omnis orbis qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum Evangelii lucem aspexit. Da konnte ich (Z. f. w. Th. 1858, III. 390 f.) nichts weiteres finden, als dass zur Zeit des Hieronymus ein Theil der gläubigen Juden sich bereits mit der Thatsache der durch Paulus gestifteten Heidenkirche ausgesöhnt hatte."

So sage ich immer noch: „Aber woher wissen wir, dass diese Anerkennung wesentlich über die Art hinausging, wie auch ungläubige Juden sich unbeschnittene Proselyten gefallen liessen? Wer sagt uns, dasz die Nazaräer des Hieronymus, ungeachtet ihre fortwährende Beobachtung des Gesetzes, schon die volle Gleichberechtigung der Heiden zugaben? Und selbst wenn die Nazaräer des Hieronymus schon die volle Gleichberechtigung der gläubigen Heiden anerkannt haben sollten, so wissen wir immer noch gar nicht, wann das geschehen sei. Warum könnte diese Anerkennung nicht erst in eine spätere Zeit fallen?"

Niets is duidelijker dan dat het bericht van Hieronymus in de theorie niet past, die nu eenmaal als de eenig mogelijke wordt aangenomen. Bij Hilgenfeld vinden wij niet alleen tegenspraak tusschen zijne bewering in den tekst en zijne uiteenzetting in de noot; maar ook tegenspraak tusschen Hieronymus en zijn commentator Hilgenfeld. Zie hier het bewijs:

---

1) De woorden „quorum opinionem supra posui" die Hieronymus hier laat volgen, kon Hilgenfeld bij zijne aanhaling weglaten, doch noopten mij, ook het vroegere citaat over de Nazareërs mijnen lezers mede te deelen. Overigens zal mijne stilzwijgende emendatie van „prima terra" hetwelk geen zin geeft, in „primo" of „primum terra", waardoor de tegenstelling met het volgende „postea" en „denique", zoowel als de ontleening aan Jes. VIII, 28, duidelijk wordt, wel geene nadere adstructie behoeven.

Tegenspraak tusschen Hilgenfeld en Hilgenfeld.

a. In den tekst heet het: Uit Hieronymus blijkt niet dat de Nazareërs vroeger of later Paulus hebben erkend.

b. In de noot heet het o. a.: Waarom kunnen de Nazareërs de gelijke rechten der Heidenen niet later [NB. toch altoos vóór Hieronymus] hebben erkend?

Tegenspraak tusschen Hieronymus en Hilgenfeld.

a. Hieronymus verklaart uitdrukkelijk en onmiskenbaar, dat de Nazareërs in Paulus den laatsten apostel hebben erkend, die het licht des Evangelies in de Heidenwereld heeft laten schijnen, gelijk Christus zelf het deed opgaan in Galilea.

b. Hilgenfeld wil ten hoogste toegeven, dat enkele Nazareërs in den tijd van Hieronymus de Heidenen als Proselyten zullen hebben geduld.

Deze laatste tegenspraak verbaast ons dubbel in een geleerde als Hilgenfeld, die zich onderscheidt door zijne erkenning van den ouderdom en de hooge historische waarde, aan het Evangelie der Nazareërs toe te schrijven, terwijl wij toch in hoofdzaak de kennis van het Evangelie alleen aan Hieronymus te danken hebben. De reden ligt voor de hand, waarom juist deze mededeeling van den geleerden kerkvader met zooveel argwaan moest worden begroet. Immers, alle andere data over de Nazareërs en hun Evangelie zijn zeer wel te rijmen met de Tubingsche hypothese over Paulus; alleen het hierboven vermelde past volstrekt niet in het systeem. Wat ligt nu meer voor de hand dan de eisch aan de moderne critiek: onderwerp uwe theorie aan eene herziening, of maak ons ten minste duidelijk, met welk recht gij de geloofwaardigheid van Hieronymus juist op dit punt verwerpt en waaraan gij het dan toeschrijft dat Hieronymus dit datum voor de Nazareërs, als de natuurlijkste en eenvoudigste zaak der wereld, zonder eenigen commentaar zijn' lezers kon meedeelen. Het gaat niet aan, hier te wijzen op het onderscheid tusschen Nazareërs en Ebionieten, als daarin bestaande, dat eerstgenoemden eenige schreden verder tot het katholieke Christendom waren genaderd en met name eenigzins beter dan de Ebionieten over Paulus en de rechten van het Heidenevangelie te spreken waren [1]).

---

1) Reeds in 1832 kwam Credner in zijne „Beiträge I, pag. 370 vlg. tot de vol-

Hilgenfeld zelf heeft in zijne verhandeling van 1858 den Apologeten dit wapen uit de hand geslagen. Te minder kunnen wij ons met zijne zienswijze, hoe lang en hoe onverzettelijk ook vastgehouden, vereenigen. Bij eenig nadenken zal het ons onmogelijk blijken, zoolang wij met Hilgenfeld op het Tubingsche standpunt blijven staan, een bevredigend antwoord te geven op de vraag: wat zijn dat toch voor wezens geweest die Hieronymus ons onder den naam van Nazareërs beschrijft? Kan men goed vinden eenige aandacht te schenken aan de door mij voorgestelde onderscheiding tusschen den Paulus der historie en dien van de Brieven, dan vertrouw ik, dat wij niet alleen Hieronymus, maar ook zijne voorgangers, die ons over Nazareërs en Ebionieten zoo veel en zoo velerlei hebben meegedeeld, beter zullen begrijpen en met meer dankbaarheid van hunne diensten zullen gebruik maken om tot de ware geschiedenis door te dringen. Dan wordt ons klaar, dat de oppositie der Nazareërs en Ebionieten niet den Paulus historicus, maar den Paulus canonicus gold, en dat wel om de eenvoudige reden, dat de laatste eerst voor den dag kwam, toen het Christendom zijn oorspronkelijk ebionietisch standpunt verlaten had, en zijn nieuwe gnosis òf aan den laatst geroepen apostel, Paulus, òf aan den alle anderen overlevenden Johannes in den mond legde.

Het is hier de plaats om een oogenblik stil te staan bij eene mededeeling van Clemens Alexandrinus, waaraan m. i. tot heden niet de noodige opmerkzaamheid is verleend. Vóór ik het hier bedoelde getuigenis citeer, moet ik in herinnering brengen, dat wij bij dezen Kerkvader nog andere bizonderheden

---

komen wettige conclusie, dat er oudtijds Ebionieten moeten geweest zijn, die met Paulus op goeden voet stonden. Dat dit wel gestaafde feit door de latere critiek òf verwaarloosd, òf rechtstreeks geloochend is, had zijn grond in de omstandigheid, dat de combinatiën van Credner c. s., bij nader onderzoek van de verhouding tusschen Gal. en Hand., onhoudbaar bleken. Eerst na verwerping van het echtheids-axioma der Hoofdbrieven, kunnen wij zonder schroom terugkeeren tot Credners resultaat van 1832, voor zoover bovengenoemd feit (het bestaan van vriendschappelijke betrekking tusschen de oude Ebionieten en Paulus) betreft. Overigens behoeven wij ons hier niet verder in te laten met de vraag over het verschil tusschen de twee soorten van Ebionieten of wel tusschen Ebionieten en Nazareërs, naardien Origenes, de eerste die van dit verschil gewag maakt, uitdrukkelijk verklaart dat de beide haeretische partijen onderling overeenkwamen in de verwerping van Paulus canonicus. Zie de plaats in de Ketzergeschichte van Hilgenfeld, pag. 434, noot.

uit den apostolischen tijd en met name ook uit het leven van Paulus aantreffen, die, ofschoon met de berichten van het N. T. kwalijk overeenstemmende, toch door Clemens zonder eenigen schroom als historisch worden medegedeeld. Daartoe behoort b. v. wat wij in het zevende boek zijner Stromata, cap. 17 en 18 lezen van de ketterhoofden en hunne gewaande betrekking tot Petrus, Paulus en Matthias. Het zou mij te ver voeren, wilde ik hier mij begeven in eene opzettelijke behandeling dezer zeer duistere en kennelijk bedorven teksten, waarover noch de oudere uitgevers van Clemens, noch de nieuwere critici (zie b. v. Volkmar in zijne Verhandeling, Theol. Jahrb. . 1855 pag. 270 vlg. en Hilgenfeld in zijn Tijdschrift van 1868 pag. 394 aanm. 2 en idem ibidem 1876 pag. 224 aanm. 2 en 1881 pag. 21) het noodige licht hebben kunnen doen opgaan. Dit slechts mag, als wel geconstateerd, hier vermeld worden, dat Paulus bij Clemens voorkomt als een bekende (γνωριμος) van Theodas = Theudas. Daar deze bizonderheid door Clemens vermeld wordt zonder nadere aanduiding van den persoon van Theudas en zonder bijvoeging van τις, ligt het voor de hand hier te denken aan den uit het N. T. zoowel als uit Flav. Josephus en den Talmud bekenden Theudas. Voor deze vereenzelviging pleit daarenboven de context bij Clemens, die gewaagt van Simon (Magus), en diens tijdelijke bekeering tot het Christendom (verg. Hand. V, 36 en VIII, 13). Bovendien heeft zich nog een spoor bewaard van de oude traditie, welke de beweging van Theudas in onmiddellijke aanraking met het Christendom bracht, in een traktaat tegen de ketters van Vigilius Tapsensis [1]), door Potter geciteerd en te vinden in de Bibliotheca Maxima Patrum, deel

1) De bedoelde plaats komt voor in zijn Dialogus contra Arianos, etc., boek I, cap. 29. Arius polemiseert daar tegen de homoousie als tegen een nieuwen naam voor eene nieuwe zaak. Athanasius onderneemt dan het bewijs, dat de zaak (het dogme) reeds in het N. T. voorkomt, doch dat er een nieuwe naam gezocht moest worden ter wille van de ketters. Dit laatste heldert hij op door een voorbeeld, aan de geschiedenis van de Christelijke oudheid ontleend. De naam „Christenen", zegt hij, werd eerst aangenomen, nadat sommigen zich wederrechtelijk bij de in Christus geloovenden hadden aangesloten. Tot die quasi-geloovigen, tot die Pseudo-christenen, van wie de ware geloovigen zich onderscheidden door het aannemen van den naam Christiani, rekent hij dan de volgelingen van Dositheus, Theudas, Judas Gaulonites en Johannes den Dooper.

8. De woorden luiden: et quia multi dogmatum novorum auctores exstiterant, doctrinae obviantes Apostolicae, omnesque sectatores suos discipulos nominabant, nec erat ulla nominis discretio inter veros falsosque discipulos, sive qui Christi, sive qui Dosithei, sive Theodae, sive Judae cujusdam, sive etiam Joannis sectatores, qui se quasi Christo credere fatebantur. Denkt men hier, gelijk voor de hand ligt, bij Judas quidam aan den Gaulonitischen agitator en bij Johannes aan den Dooper, dan ziet men zich hier ook door dezen kerkvader in den zelfden kring van tradities verplaatst, waarin de haeresiarchen der 2e eeuw, volgens Clemens, zich bewogen, als zij hunne aanhangers wilden doen gelooven aan den hoogen ouderdom der gnostische denkbeelden. Vermetel zou het zijn, uit deze en dergelijke getuigenissen te besluiten tot eenen reëelen, uit geestelijke gemeenschap geboren samenhang tusschen de nationaal religieuse bewegingen van Joden en Samaritanen in de eerste helft der tweede eeuw onzer tijdrekening ter eenre en het gnosticisme van Valentinus, Basilides, Marcion, enz., ter andere zijde. Wat hier moet worden vastgehouden, komt in hoofdzaak hierop neder:

1° de gnostische partijen streefden naar populariteit in de kerk, door zich even als de partij van het centrum en van de rechterzijde te beroepen op oud-christelijke autoriteiten;

2° de kerkvaders trachtten deze taktiek der Gnostieken te neutraliseeren eensdeels door in het licht te stellen, welk schreeuwend contrast er bestond tusschen de gnostische en de apostolische denkbeelden, ten andere door de vermeende auctoriteiten uit den christelijken voortijd, op wie de gnostieken zich beriepen, zooveel mogelijk te declineeren, tot welk einde zij die auctoriteiten in het verdachte gezelschap zochten te brengen van mannen als Theudas, Simon Magus, Dositheus, enz.

Mocht echter iemand meenen, dat de combinatie, bij Clemens Alexandrinus t. a. p. tusschen Paulus en den Samaritaanschen volksman, al te avontuurlijk zou geweest zijn, om daarvan in den strijd tegen de haerese met goed gevolg gebruik te maken, hij vergete niet, dat reeds bij Justinus Martyr en Hegesippus de nationaal joodsche en samaritaansche partijschappen worden voorgesteld als de verborgen grondslag voor, en de positieve voorbereiding tot de eigenlijk gezegde

haerese, die onder Hadrianus met schaamteloozen overmoed haar afschuwelijken aard openbaarde.

Na deze algemeene opmerkingen kom ik thans tot de straks bedoelde mededeeling van Clemens Alexandrinus, die, naar 't mij voorkomt, een niet onbelangrijken steun verleent aan onze hierboven ontwikkelde opvatting van de wezenlijke verhouding tusschen Ebionieten en Paulus, luidens de oudste ons bewaarde oorkonden.

Gelijk bekend is, waren er in de Christelijke oudheid behalve de beide canonieke brieven nog verscheidene andere geschriften op Petrus' naam in omloop, onder welke het zoo genaamde κήρυγμα Πέτρου eene niet onbelangrijke] plaats moet hebben ingenomen. In de Clementinen wordt van een boek, dat dien naam droeg, als van een alleen voor Christenen uit de besnijdenis toegankelijk boek gewag gemaakt. Daar volgens het heerschende gevoelen de geheele in de Clementinen opgenomen literatuur haar ontstaan te danken had aan principiëele oppositie tegen Paulus en zijne leer; daar deze oppositie verklaard werd uit de breuk, die, blijkens de brieven aan de Galatiërs en Korinthiërs, reeds tusschen Paulus en de Oud-apostelen zelve was ontstaan, en het κήρυγμα Πέτρου als wortel of hoofdstam dezer clementinische literatuur werd aangemerkt, lag de conclusie voor de hand, dat meer gemeld κήρυγμα Πέτρου in zijne oorspronkelijke gestalte mede onder de oudste joodsch-christelijke en dus antipaulinische geschriften moest gerangschikt worden. Hoe nu met deze hypothese te rijmen het feit dat de woordelijke citaten uit het κήρυγμα Πέτρου, die wij bij Clemens Alexandrinus vinden, eenen Paulus gansch niet vijandigen geest verraden? Men redeneerde aldus: Was het oorspronkelijke κήρυγμα Πέτρου met het bepaalde doel opgesteld om den invloed van het Paulinisme te neutraliseeren, evengoed kon in een later optredend geslacht, hetwelk gunstiger jegens Paulus gestemd was, iemand onder denzelfden titel een geschrift het licht doen zien, dat de Paulinische denkbeelden tot inhoud maakte van Petrus' prediking.

In mijne Quaestiones paulinae (Theol. Tijdschr. 1883 bladz. 27 vlg.) [1]) heb ik de redenen ontvouwd, die mij hebben bewogen,

1) Niet om het aldaar gezegde te herhalen, maar om de kracht van het daar gebezigde hoofdargument beter te doen gevoelen, kom ik er hier nog even op terug.

de door Baur, Hilgenfeld en Volkmar voorgedragen theorie over den historischen grondslag van den Clemensroman te verlaten. Thans bij vernieuwde beschouwing van dit speciale punt, de genesis van het κήρυγμα Πέτρου, wordt het mij nog duidelijker, hoe onhoudbaar deze theorie blijkt te zijn. Men zal zich hiervan het best kunnen overtuigen, wanneer men met kalme zinnen zich voor de teksten plaatst, die hier als de kapitale overtuigingsmiddelen moeten aangemerkt worden, ik bedoel de uitspraken over de κηρύγματα Πέτρου in de Clementinen, en de door Clemens Alexandrinus rechtstreeks geciteerde

---

Om te bewijzen, dat in den Clemensroman onder den persoon van Simon Magus de apostel Paulus bestreden wordt, wijst men op de tweeërlei verschijnselen, in dien roman voorkomende, 1°. op de trekken van gelijkenis tusschen den homo inimicus der Clementinen, met den Paulus van het N. T.; 2° op de woorden en daden van den Simon Magus der Clementinen, die overeenkomst verraden met de woorden en daden van den Paulus des N. T. Er is nu in waarheid niets meer noodig dan een paar eenvoudige opmerkingen, om de onhoudbaarheid der Tubingsche opvatting in het licht te stellen.

A. De inimicus homo, Recogn. I, 70 vlg. handelend optredende, is niet Paulus, maar Saulus, naar analogie van Hand. VIII geteekend.

B. De inimicus homo plaatst zich in den Clemens-roman niet alleen vijandelijk tegenover de apostelen, maar ook tegenover Simon Magus zelven, als hij de te Jeruzalem bij den tempel verzamelde scharen toeroept: cur praecipites ducimini ab hominibus infelicissimis, et a Simone Mago decepti?

C. Simon Magus zelf treedt nergens op met woorden of attributen, aan den apostel Paulus van het N. T. ontleend, maar is overal de vertegenwoordiger van het anti-joodsche gnosticisme, zooals het zich omstreeks 150 vertoonde.

Waarin bestaat dus de polemiek van den Clemens-roman tegen Paulus? Mij dunkt eenvoudig hierin, dat daarin van Paulus alleen vóór zijne bekeering, en dan nog maar alleen in de Recognitiones, en op eene enkele plaats melding wordt gemaakt, en van zijne verdere geschiedenis geheel gezwegen wordt. Zegt men: dit doodzwijgen van den grooten heiden-apostel staat gelijk met de sterkste en hatelijkste demonstratie tegen hem; ik zal dit niet ontkennen, doch voeg er terstond de waarschuwing aan toe: laten wij deze demonstratie naar de bedoeling van pseudo-Clemens zelf trachten te verstaan, en vooral dit eene niet voorbijzien, dat het stilzwijgend verzet tegen Paulus canonicus onder joodsch-gezinde Christenen van 160 eerst dan recht begrijpelijk wordt, wanneer het werd uitgelokt door de poging van de katholieke partij in de kerk, om door de verheffing van den anti-nomistischen Paulus het gezag der oude traditiën, in de Twaalve gerepresenteerd, te verdringen. Eindelijk vergeten wij niet, dat het stilzwijgen over Paulus in den Clemens-roman wel iets van zijne hatelijkheid verliest, als men in aanmerking neemt, dat pseudo-Clemens zijne lezers uitsluitend wil bezighouden met de alleroudste in zijn oog normaal christelijke periode der apostolische kerk. Op de polemiek der Homiliën tegen Gal. II kom ik thans niet terug dan om te verwijzen naar het daarover opgemerkte in het Theol. Tijdschr. van 1883, blz. 33 vlg.

uitspraken van het door dien kerkvader uitdrukkelijk dus genaamde κήρυγμα-boek. Niemand zal ontkennen, dat het reëel bestaan van zulk een boek in den tijd van Clemens Alexandrinus uit diens excerpten genoegzaam bewezen is te achten, en evenmin, dat de aard en de strekking van dat boek uit die excerpta zelven in de eerste plaats moet opgemaakt worden. Immers wij hebben in de Stromata van den Alexandrijnschen Clemens un livre de bonne foi, een boek waarvan vorm en inhoud de argelooze bedoeling van een schrijver, om zijnen lezers langs didaktischen weg de Christelijke gnosis mede te deelen, volkomen waarborgen. Zoo is het niet met de Clementinen. Zoo is het allerminst met dat wat men het voorwerk van deze litteratuur zou kunnen noemen. Mogen zoowel de z. g. Recognitiones als de z. g. Homiliën voor een goed deel haren inhoud ontleenen aan verhalen en legenden, sagen en mythen, bij de Christenen in omloop, de vergelijking tusschen de beide redactiën dezer Clementinen leert duidelijk genoeg met hoeveel vrijheid de verzamelaars en uitgevers bij het bewerken dezer stof te werk gingen. Doch wat zal men zeggen van diegenen, aan wie wij het zoo even bedoeld voorwerk te danken hebben?

Wat b. v. van hem, die den brief opstelde van „Petrus aan Jakobus, den heer en bisschop der heilige kerk," welken wij vóór de Homiliën geplaatst vinden? Zeker niet dat hij uit oude archieven putte, toen hij Petrus aan Jakobus liet schrijven: Gij zult wel willen zorgdragen dat het boek mijner predikingen (κηρύγματα μου) hetwelk ik u toezond, geenen heiden of anderen onwaardigen in handen kome? Toch niet, dat deze falsarius in het bezit is geweest van dit authentieke geheimschrift, genaamd κήρυγμα Πέτρου?

Wie onzer begrijpt niet, dat de geheimzinnigheid waarin onze anonymus zijnen Petrus en diens prediking meende te moeten hullen, niets anders bewijst, dan zijn voornemen om den invloed tegen te gaan van andere geschriften, die de prediking van Petrus in een geheel ander daglicht stelden? Wat zou ons nu beletten, daarbij te denken aan het uitdrukkelijk door Clemens Alexandrinus, dus genoemde en geëxcerpeerde κήρυγμα Πέτρου? Allerminst gaat het aan, hier met de Tubingers eenvoudig aan onzen brief aan de Galatiërs te denken, tenzij men

daarbij tevens aanneemt dat de anonymus dezen brief voor een maakwerk en verdichtsel van ketters (in plurali) hield. Immers in zijnen fictieven Petrus-brief laat de falsarius den apostel spreken van τινες, die door den inimicus homo verleid, Petrus dingen lieten zeggen die onbestaanbaar waren met zijnen eerbied voor de wet. Daar nu het ons uit Clemens Alexandrinus bekende κήρυγμα Πέτρου werkelijk het Joodsche particularisme bestreed en eene aan heidenen, Joden en Christenen gemeenschappelijke Godskennis als breede basis voor de Evangelieprediking aannam, zoo ligt de eenvoudige interpretatie van dezen gefingeerden Petrus-brief voor de hand, en hebben wij niet noodig, met Hilgenfeld het mogelijk bestaan van een ander κήρυγμα Πέτρου als oorspronkelijk geheimschrift eener Petrinische secte aan te nemen.

Is daarmede nu gezegd, dat het κήρυγμα Πέτρου, door Clemens Alexandrinus Strom. VI, 5 geëxcerpeerd, een boek van zeer hoogen ouderdom moet geweest zijn? Daarvoor bestaat, zoover ik weet, geen bewijs. Maar evenmin vind ik ergens een zweem van zekerheid voor de gissing van Hilgenfeld, die (zie b. v. zijn Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV, pag. 61) in dit κήρυγμα-boek een vervolg op de Hand. en dus een τρίτος λόγος van Lukas canonicus heeft gespeurd.

Toont Hilgenfeld zich geneigd, in het door Clem. Alex. t. a. p. geciteerde boek een κήρυγμα Πέτρου καὶ Παύλου te vermoeden, de gronden, door hem voor die gissing bijgebracht, bewijzen niet dat dit boek oospronkelijk bestemd was om het bestaande verschil tusschen Petrinisten en Paulinisten te vereffenen. Tegenover deze gissing staat het feit, dat Clemens overal het boek uitdrukkelijk als κήρυγμα Πέτρου citeert. Toch geeft Clemens ons aanleiding, om te vragen, of in dit κήρυγμα Πέτρου niet op de een of andere wijze melding is gemaakt van Paulus. Immers, nadat de kerkvader t. a. p. eenige uitspraken van Petrus heeft meegedeeld, ten bewijze dat deze apostel èn de grieksche philosophie èn de joodsche wet (d. i. het O. T.) door God bestemd achtte tot opleidingsmiddelen voor de ware, d. i. de christelijke kennis en vereering Gods, gaat hij aldus voort: „want dat (ἐπει ὅτι), gelijk God de Joden heeft willen behouden door de profeten, hij evenzoo de voortreffelijksten onder de Grieken als de profeten heeft opgewekt en van de vulgaire

menschen heeft afgezonderd, om hun in hun eigen taal de weldadigheid Gods, voor zoo ver zij die konden vatten, te doen verkondigen, dat zal, naast het *κήρυγμα* van Petrus, de apostel Paulus duidelijk maken [1]) als hij zegt: „neemt ook de grieksche boeken, maakt kennis met de Sibylle, hoe zij aantoont, dat er één God is, en wat er in de toekomst gebeuren zal; en neemt Hystaspes ter hand en leest hem, en gij zult daar den zoon Gods nog veel klaarder en duidelijker beschreven vinden, en tevens dat vele koningen tegen Christus zich in slagorde zullen scharen, omdat zij hem en degenen die zijn naam dragen, omdat zij de in hem geloovenden en (hunne) volharding (tot op zijne) wederkomst, haten". Dan richt hij tot ons de vraag, alles in één woord samenvattende: „Wiens is de geheele wereld en al wat daarin is? Is het niet des Heeren?" "

Dat Clem. Alex. ook deze woorden quasi Pauli uit hetzelfde *κήρυγμα Πέτρου*, hetwelk hij bezig was te excerpeeren, aanhaalde, schijnt hij zelf te kennen te geven met de woorden *πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι* waarmede toch wel bedoeld wordt, dat de aangehaalde uitspraak van Paulus in de onmiddellijke nabijheid van de prediking van Petrus te vinden was. (Zie hierover Credner's Beiträge I, pag. 359 vlg., die wel is waar de bedoelde woorden aldus vertaalt: „zu der von Petrus verkündeten Lehre hinzu, d. h. in Uebereinstimmung mit der Lehre des Petrus;" doch ten slotte op grond van verschillende overwegingen tot de conclusie komt, dat de uitspraken van Paulus onmiddellijk met de prediking van Petrus verbonden waren en een soort van appendix vormden op het eigenlijke *κήρυγμα Πέτρου* [2]). Zooveel schijnt dus wel in Credner's en

1) Het futurum *δηλωσει* is hier, evenals meermalen bij Clemens (zie in ditzelfde caput *δηλωσει* .... *διασαφήσει ἐπιφέρων* .... en *ἐποίσει*) op te vatten als aanduiding van citaat. Clemens wil zeggen: als gij het bedoelde boek raadpleegt, dan zal het u aantoonen, enz. Naar dit spraakgebruik moeten wij dan ook de woorden *δηλωσει ὁ ἀποστολος λεγων* zonder twijfel vertalen gelijk wij deden. Dat de naam *Παυλος* eerst na *λεγων* gelezen wordt, is waarschijnlijk daaraan toe te schrijven dat Clemens eerst den naam had weggelaten, daar de qualificatie *ὁ ἀποστολος* hem tot aanduiding van Paulus voldoende scheen. De later toegevoegde tusschen de regels geplaatste naam *Παυλος* kwam bij vergissing achter in plaats van vóór *λεγων* te staan.

2) Hilgenfeld l. l. pag. 66 hecht zijn zegel aan de vertaling: praeter Petri prae-

Hilgenfeld's, reeds door oudere commentatoren geopperde gissing aannemelijk te zijn dat reeds in den tijd van Clemens Alexandrinus het κήρυγμα Πέτρου een soort van appendix met Paulus' woorden bevatte, ofschoon de titel onveranderd bleef. Dit laatste bevestigt ons Origenes, die, ofschoon hij reeds het boek met haeretische bestanddeelen vermengd vond, toch denzelfden titel daaraan geeft. Daar wij nu ook in den eersten aan Clemens toegeschreven brief en in het schrijven van Dionysius van Corinthe aan de Romeinen Paulus en Petrus naast elkander te Corinthe en te Rome geplaatst vinden, is het niet onwaarschijnlijk dat ook in het κήρυγμα Πέτρου van Clemens Alexandrinus de beide groote apostelen tegen het eind hunner loopbaan elkander ontmoet hebben, gelijk dan ook in de latere ons bewaarde legendarische geschriften deze ontmoeting meer omstandig wordt verhaald. In geen geval hebben wij het recht om aan te nemen, dat in het door Clemens Alexandrinus geëxcerpeerde κήρυγμα Πέτρου deze ontmoeting zoo uitvoerig en met het bepaalde doel om Paulus tegenover Simon Magus te plaatsen, werd beschreven. Veel waarschijnlijker komt het mij voor dat de voorstelling, die wij in den Clemens-roman vinden, geboren is uit polemiek tegen het κήρυγμα Πέτρου van Clemens Alexandrinus. Immers de aldaar voorkomende, hierboven geciteerde uitspraak van Paulus over de Sibylle en Hystaspes, vergeleken met het leerbegrip der Clementinen over het uitsluitend gezag van den waren profeet, pleit zeer stellig voor de prioriteit van het κήρυγμα Πέτρου bij Clemens Alexandrinus. Hoe toch zullen wij ons de genesis denken van de theorie, in de Clementinen voorkomende, over het op zich zelf onvoldoende en gebrekkige van alle uit de Schrift of de profeten rechtstreeks ontleende bewijzen, tenzij het ons vergund wordt die theorie te verklaren uit eene andere zienswijze, volgens welke de waarheid van het Christendom wel degelijk uit de Schriften voldoende kon aangetoond worden. Heeft men zich eenmaal verdiept in de kunstmatige en gewrongene Schriftbe-

---

dicationem ei congruum, met welke woorden hij de opvatting van Fabricius en Credner kortelijk samenvat. Wordt hiermede Credner's verklaring van τὸ κήρυγμα Πέτρου goedgekeurd, als zou die uitdrukking aldaar niet den titel, maar den inhoud van het Petrusboek aanduiden, dan kan ik met Hilgenfeld hier niet medegaan.

schouwing der Clementinen, dan kan het wel niet anders, of men moet voor die avontuurlijke leer der Syzygiën en het door God zelf in de Schrift neergelegde element van bedrog den sleutel zoeken in de tendentie van den auteur om den machtigen stroom der anti-joodsche gnosis te stuiten door eene nieuwe theorie, welke het recht zelf tot schriftverklaring aan de tegenpartij moest ontnemen.

Stellen wij ons de zaken aldus voor, dat wij in de citaten van Clemens Alexandrinus fragmenten bezitten van het oorspronkelijke κήρυγμα Πέτρου, dan zullen wij geen bezwaar hebben ons de genesis van zulk een boek te verklaren uit de in de eerste helft der tweede eeuw bestaande behoefte der christelijke gemeenten van de diaspora, die van lieverlede haar christendom bij de grieksche wereld trachtte te introduceeren, door daaraan die nationale en patriottische kleuren te ontnemen welke zijne algemeene verspreiding in den weg stonden, en voorts door die lokale, partikularistisch-joodsche tinten te doen vervangen door een waas van grieksch-romeinsch universalisme. In waarheid beweegt zich het bedoelde Kerugmaboek in dezelfde wereld van gedachten en vormen, waarin wij het beschaafde en geleerde jodendom te Alexandrië bezig zien. Gelijk Philo, pseudo-Phokylides, de dichters der joodsche Sibylle enz. de joodsche denkbeelden en beginselen voor de Grieken aannemelijk poogden te maken en tegelijkertijd bij hunne lauwe geloofsgenooten den ijver zochten op te wekken voor het thans met het kleed van grieksche poëten en philosophen getooide jodendom, zoo zien wij ook den gewaanden Petrus en Paulus van het κήρυγμα het christendom aanbevelen door het voor te stellen als de hoogere eenheid van het joodsche profetisme en het gesublimeerde heidendom. Bevinden wij ons hier ook niet meer te midden van de eerste generatie der Messias-geloovigen, zooals wij ons deze moeten denken in het tijdperk der geweldige beroeringen, welke van Claudius tot Vespasianus in steeds klimmende mate de joodsche natie doortrilden, het nieuwe geslacht, waartoe de schrijver van dit Kerugma behoorde, heeft wel zijn fanatieken haat tegen het heidendom afgelegd, maar hangt nog aan de nationale Messias-verwachtingen, zooals zij in de joodsch-christelijke Sibylle worden uitgesproken en blijkens de ons bewaarde

fragmenten, gedurende dezen tijd (onder Vespasianus, Titus, Nerva, Trajanus, Hadrianus en de Antonijnen) werden levendig gehouden.

Terwijl nu de Paulus, die Strom. VI, 5 sprekende wordt ingevoerd, nog op dit joodsch-christelijke standpunt zich bevindt, dat hij de joodsch-christelijke Sibylle en het in denzelfden geest geschreven Hystaspes-boek [1]) kan aanbevelen, heeft de pseudo-Clemens der Recognitiones en Homiliën ten gevolge van Marcions optreden zich genoodzaakt gezien het apostolische Christendom te zuiveren van den blaam alsof het gelijk het in het Kerugma van Petrus geschiedde, de absolute praerogatieven van het Jodendom zou hebben prijsgegeven en aan de Heidenen de bevoegdheid zou hebben toegekend, het Oude Testament als een hun geopend boek te interpreteeren en derhalve met die hoogheilige Godspraken te handelen als met hun eigen boeken. Zoo verklaart zich volkomen de anders onbegrijpelijke theorie van den verborgen zin der Heilige Schrift en van het gezag van Christus als den Goddelijken leeraar en profeet bij uitnemendheid. Maar zoo verklaart zich tevens de polemiek der Clementinen tegen de Heidenen, die Petrus' reden onkenbaar hadden gemaakt, tegen den inimicus homo, tegen Saulus den niet tot Paulus bekeerden, d. i. tegen de verpersoonlijking van het tegen zich zelf woedende en daarom tegen de Christenen razende Jodendom en tegen den quasi bekeerde magus, d. i. tegen de Marcionieten, die in het Christendom zich trachtten te insinueeren o. a. ook door zich te beroepen op den valschen apostel, den vervalschten Paulus van onzen brief aan de Galatiërs.

Eerst na het optreden der beslist anti-Joodsche gnosis is het verschijnen van den Clemens-roman begrijpelijk; eerst dan wordt ons de verhouding duidelijk tusschen het door Clemens Alexandrinus geciteerde Kerugma-boek en de problematische Kerugmata Petri der Clementinen, wanneer men de laatste als door het eerste uitgelokt zich voorstelt; eerst dan wordt hetgeen Paulus door den anonymus van Strom. VI, 5 in den mond is gelegd, ons volmaakt duidelijk, wanneer wij ons den historischen Paulus dichter bij het Jodendom dan bij Marcion en dus ook dichter bij de Acta dan bij Gal. plaatsen.

---

1) Zie hierover Lücke, Einleit. in die Offenb. d. Johannes I, blz. 237 vlg.

Zoo beschouwd wordt Clemens Alexandrinus, die, evenals Irenaeus, Paulus canonicus liefhad, zoo goed als de bisschop van Lyon een getuige voor den laten oorsprong van onzen brief. Wat Irenaeus betreft, als hij ons verzekert dat de Ebionieten alleen het Mattheus-evangelie accepteeren en den apostel Paulus verwerpen, dan beteekent dit eenvoudig dat zij de met de oud-apostolische vlaggen gedekte nieuwe lading (Johannes-evangelie en Paulus-brieven) niet verkozen toe te laten in hunne havens; al kunnen wij uit dit getuigenis van Irenaeus niet eens opmaken dat ons canonisch Mattheus-evangelie door deze behoudslieden in zijn geheel is aanvaard. Het laatste geeft Hilgenfeld terecht toe. Wat het Johannes-evangelie betreft, begrijpt hij de zaak zooals wij. Nog één stap zal hij met ons moeten doen, om het volle licht, voor zoover het voor ons schijnt uit de tot ons gekomen oorkonden, te zien opgaan. Die eene stap, ik behoef het nauwelijks te zeggen, bestaat hierin, dat hij erkenne: de Nazareërs konden te gelijker tijd, en met hetzelfde recht, aan Paulus den novissimus omnium apostolorum de evangelisatie van de geheele kuststreek der Middellandsche zee toeschrijven, en de brieven die de katholieke kerk hem toekende, verwerpen, indien het beeld van Paulus, dat zij, de mannen van het behoud, aan de oud-christelijke overlevering hadden ontleend, belangrijk verschilde van dat, hetwelk uit de z. g. Paulus-brieven tot hen sprak.

Verliest, aldus beschouwd, het getuigenis van Hieronymus over de Pauluslievende Joden-Christenen al het bevreemdende dat de Tubingsche combinatiën daarover hadden verspreid, wij kunnen, eenmaal op den rechten weg teruggekeerd, ook gemakkelijker de juiste verklaring vinden van andere verschijnselen op het gebied der oud-christelijke letterkunde, waarmede diezelfde critiek evenmin raad wist. Zoo b. v. gaat ons thans het gewenschte licht op over de Testamenta XII patriarcharum, een boek dat nu eens tot de joodsch-christelijke, dan weder tot de paulinische literatuur wordt gerekend en in den laatsten tijd als uit de beide heterogene partijen te gelijk afkomstig, door over- en omwerking ontstaan geschrift is opgevat geworden. Ik wil hier niet mij begeven in een onderzoek naar deze nieuwste poging om de genesis dezer Testamenta te verklaren. Gaarne breng ik hulde aan de scherp-

zinnigheid van hen, die getracht hebben dieper door te dringen in de compositie van dit boek [1]); doch haast mij er bij te voegen dat aan deze analyse de synthese ontbreekt, zoolang wij niet hebben begrepen in welke kringen dan toch wel dit mixtum compositum eene gewenschte lectuur kan hebben opgeleverd. Die synthese nu is op Tubingsch standpunt zoo goed als onmogelijk, op het door ons ingenomene daarentegen hoogst eenvoudig. Inderdaad wij behoeven hier slechts vast te houden aan de gemaakte onderscheiding tusschen Paulus historicus en Paulus canonicus om de oplossing van het raadsel te vinden.

Laat ons zien, tot welke uiteenloopende beschouwingen de nieuwere critiek ten aanzien van dit dubbelzinnige, naar het schijnt tweeërlei aangezicht vertoonende apocalyptische boek gekomen is.

Naar het mij voorkomt, had Ritschl (A.-kath. K. 2e ed.) tegenover Hilgenfeld volkomen gelijk, toen hij den naam joodsch-christelijk als étiquette plaatste op deze Testamenta. Hilgenfeld daarentegen was volkomen in zijn recht tegenover Ritschl, toen hij de bekende plaats uit het Testament van Benjamin (§ XI), die eene lofverheffing van Paulus bevat, in verband bracht met verschillende uitspraken van dit boek, om daaruit het paulinisch, d. i. voor Hilgenfeld het anti-joodsch of heiden-christelijk karakter van den schrijver bewezen te achten. Hoe nu, zal men vragen, hebben beide geleerden gelijk, als zij tot volkomen tegenovergestelde resultaten komen? Ieder zal gevoelen, dat zoo iets alleen plaats kan hebben bij de onderstelling, dat de strijdende partijen niet dezelfde beteekenis hechten aan de termen en qualificaties door beiden gebruikt. En dat dit hier werkelijk het geval is, springt in het oog.

Ritschl, die zich bij zijn constructie van het Paulusbeeld meer door den auteur der Acta liet leiden, kon in het Testament den lofzang op Paulus lezen, zonder daarom aan het joodsch-christelijk karakter van het boek te twijfelen. Hilgen-

---

1) Zie dit Tijdschrift 1885, pag. 426 en aldaar de verhandeling van Dr. J. M. Vorstman, De samenstelling van de Testamenten der twaalf patriarchen, bevattende eene beoordeelende aankondiging van Lic. Friedrich Schnapp's Monographie over hetzelfde onderwerp. Vgl. ook Theol. Litt. Ztg. 1885, N°. 9 en aldaar E. Schürer's aankondiging.

feld daarentegen, wien Paulus canonicus meer wantrouwen had ingeboezemd tegen de Handelingen, moest uit datzelfde Testament van Benjamin tot de anti-joodsche strekking van het geheele boek besluiten. Neem het *πρῶτον ψεῦδος*, de onderstelde echtheid der Hoofdbrieven, in de eerste plaats die van den Brief aan de Galatiërs weg en het misverstand tusschen de beide geleerden zal opgeheven kunnen worden. Wij denken ons dan den auteur der Testamenta als geestverwant der Nazareërs, gelijk Hieronymus hen schetst, en dus vol bewondering voor Paulus, den Benjaminiet, „den vriend des Heeren," (Deut. XXXIII, 12) gelijk het in het Testament van Benjamin luidt, „die alle volken een nieuwe *γνῶσις* aanbracht; .....[1]) die „van den buit, op hem (Israel?) behaald, aan de synagoge der hei- „denen geeft en daar tot aan het einde der eeuwen als een „schoon lied zal zijn in den mond van allen; wiens werk en „woord in de heilige boeken zal worden opgeschreven; die ten „einde toe een uitverkorene des Heeren zijn zal; hij, met het „oog op wien Jakob tot Benjamin had gezegd: hij zal de (ar- „melijke) overblijfsels van uw stam aanvullen."

Men legge deze hoog gestemde lofspraak op Paulus naast die van de Nazareërs bij Hieronymus en erkenne dat de eene plaats de andere op merkwaardige wijze toelicht. Zoo, om met de laatstelijk geciteerde woorden te beginnen, wordt uit de plaats van Hieronymus volkomen duidelijk wat de auteur der Testa-

---

1) De plaats uit het test. Benj. Cap. XI levert moeilijkheden voor de interpretatie op. In den Cod. Cantabrig. lezen wij *γνῶσιν καινὴν φωτίζων πάντα τὰ ἔθνη, φῶς γνώσεως ἐπεμβαίνων τῷ Ἰσραὴλ ἐν σωτηρίᾳ.* De Cod. Oxon. leest *καὶ ποιῶν εὐδοκίαν θελήματος αὐτοῦ, γνῶσιν καιν. φωτ. π. τ. ἔ., φῶς γν. λάμπων ἐν σωτηρίᾳ τῷ Ἰ.* Codex Rom. laat de woorden *φῶς γνώσεως* tot aan het eind van het kapittel weg, maar geeft in het voorafgaande als vervolg op het citaat Deuter. XXXIII, 12, eindigende met *ἀγαπητὸς Κυρίου*, deze woorden *ἐκ σπέρματος Ἰούδα κ. Λευὶ ποιῶν εὐδοκίαν ἐν στόματι αὐτοῦ.* De latijnsche vertaling bij Fabricius heeft accendens, waar Codex C. *ἐπεμβαίνων* en Codex O. *λάμπων* heeft. Ik onthoud mij hier van conjecturen tot het restitueeren van den oorspronkelijken tekst der plaats in haar geheel, waarvan de algemeene zin en strekking uit het verband met genoegzame zekerheid is op te maken. Twijfelachtig is alleen dit wat de door mij onvertaald gelaten woorden omtrent Israël te beteekenen hebben. Volgt men Codex C., dan zou men haast geneigd zijn hier te denken aan eene voor Israël min eervolle zinsnede, waarin Paulus werd gezegd als een licht van gnosis op Israël getriumfeerd te hebben. Doch ik acht het waarschijnlijk, dat juist in dit woord *ἐπεμβαίνων* een fout schuilt, daar hier een transitief werkwoord vereischt schijnt. Wellicht stond er *ἐπεμφαίνων*.

menten bedoelt met zijne verklaring: zijn werk en woord zal in de heilige boeken worden opgeschreven. Immers de Nazareërs vonden Paulus' werk en woord, de predicatio novissimi apostolorum, in Jesaïa VIII en IX beschreven. Niemand onzer toch zal met Ritschl hier, bij het woord „Schriften," aan het N. T. willen denken. — Heet het in de „Testamenten" dat Benjamins groote nazaat, Paulus, het licht der kennis tot de heidenen zou brengen, ook in de verklaring die de Nazareërs van Jesaia VIII, 19 vlg. gaven, luidde het: Paulus was de door den profeet aangekondigde persoon, die geroepen was om het Evangelie naar het gebied der heidenen over te brengen en zoodoende het licht, dat in Galilea was opgegaan, langs en over de groote (Middellandsche) zee te verspreiden. Eindelijk, heette het in de „Testamenten" als uit den mond van Jakobs jongsten zoon en met vernuftige gebruikmaking van twee zeer uiteenloopende profetieën op Benjamin: [1]) „mijn nazaat deelt van den buit, op hem (Israël) behaald, aan „de Synagoge der heidenen uit;" de Nazareërs verklaarden, met niet minder eigenaardig joodsch vernuft gebruik makende van de profetie Jesaia VIII, 19 vlg., dat het Evangelie, in Galilea het eerst gepredikt en daarna door Paulus tot de heidenen gebracht, niets anders was dan de wegneming van het juk van dwaling en duisternis, door Israëls gewaande goden en koningen, d. i. door de Farizeën en Schriftgeleerden het volk op den hals gelegd.

Wil iemand beweren, dat bij deze opvatting het verschil tusschen het Evangelie van Paulus canonicus en dat der hier beschreven Nazareërs geheel wegvalt, mijn antwoord luidt: wie zoo oordeelt, dringt niet door tot het wezen der zaak: bij Paulus canonicus zetelt de liefde voor Israël niet in het hart, maar op de lippen, is de liefde voor de joodsche natie gestorven; bij de Nazareërs en den auteur der Testamenten leeft die liefde en is zij, niettegenstaande de oordeelen Gods, over de natie gegaan, de drijfkracht gebleven van hun geloof en hunne hoop. Bij Paulus canonicus bestaat het Christendom in de bewuste verloochening van het Jodendom en in het geloof aan de abro-

1) Vgl. Genesis XLIX, 27: Benjamin een roofgierige wolf.... hij deelt het geroofde uit; en Deut. XXXIII, 12.

gatie der wet door den gekruisigde; bij de Nazareërs is het Christendom de ontdekking en openbaring van het heilige der heiligen des Jodendoms voor alle volken, ten gevolge van het verscheuren des voorhangsels, ten gevolge ook van de zedelijke verheffing van de nakomelingen der twaalf patriarchen, zichtbaar in hunne onderlinge verdraagzaamheid, hun eerbied voor het koningschap, aan Juda, voor het priesterdom aan Levi gewaarborgd tot aan het eind der dagen. De polemiek van Paulus canonicus is slechts in schijn gericht tegen het jodendom buiten de kerk; in het wezen der zaak geldt zij de mannen des behouds in de kerk, die zich op de gewaande zuilen beroepen tegenover het nieuwe evangelie, hetwelk de auteur van den Brief aan de Galatiërs als Paulus' eigen evangelie tegen elke andere christelijke theorie wil handhaven. De Nazareërs daarentegen hebben het in hoofdzaak gemunt op een zuiver joodsche partij, namelijk die der letterziftende schriftgeleerden, die door hunne haarkloverijen over de schrift en de daarin vervatte wet de propaganda voor het Jodendom als de goddelijke instelling tot zedelijk-religieuse hervorming der wereld onmogelijk maakten. Met één woord, Paulus canonicus is even goed in de helft der tweede eeuw op zijne plaats als de Paulus der Nazareërs het is omstreeks de catastrophe van 70 [1]).

---

1) Het is ondoenlijk en ook onnoodig hier alles bijeen te voegen, wat strekken kan om de hooge waarschijnlijkheid in het licht te stellen van het feit, dat de naaste oorzaak tot het ontstaan eener Messias-gemeente in den meer eigenlijken zin des woords gezocht moet worden in de nationale ramp, waardoor in het jaar 70 de Joden werden getroffen. Hier wijs ik slechts, behalve op de inwendige waarschijnlijkheid der zaak zelve, 1° op de legende van de uitwijking der christenen naar Pella, 2° op de traditie, die Ebion in dezen tijd laat optreden (zie Epiphanius, Panar. XXX, 2, pag. 245, ed. Oehler: „Huius (Ebionaeorum) factionis exordium post Hierosolymitanae urbis exidium coepit. Quo tempore Christiani omnes cum in Peraea degerent, atque in urbe Pella potissimum, ... hinc Ebioni data est propagandi erroris occasio"), 3° op eene niet onbekende, doch niet genoeg overwogen plaats in de Homilieën van Clemens; ik bedoel II, 17, waar Petrus bij de ontwikkeling zijner theorie over de syzygiën (Hom. II, 15 vlg), na de opmerking over de verschijning van Elia = Johannes den Dooper vóór den Christus en na de daaraan toegevoegde verklaring omtrent de prioriteit van Simon Magus, die toch met hem, Simon Petrus vergeleken, ontegenzeggelijk de mindere mocht heeten, aldus voortgaat: „gelijk het licht na de dui- „ternis, de kennis na de onwetendheid, de genezing na de ziekte, ben ik Petrus na „hem, Simon gekomen. Zoo toch moest, naar de uitspraak van onzen waren profeet „(Jezus), eerst het valsche Evangelie door zekeren bedrieger gepredikt worden, en zoo „zou later, na de verwoesting der heilige plaats het ware Evangelie tot

§ 4. *De overige bestrijders van Paulus canonicus.*

Doch wij hebben meer getuigen tegen de echtheid der Paulusbrieven, dan deze Ebionieten of Narazeërs, wier antipathie tegen dit gedeelte van den N. T. ischen kanon men zoo gaarne, maar gelijk wij zagen, ten onrechte, uit hun afkeer tegen den Paulus der oude traditie wil afleiden. Wij hebben behalve hen, nog de Elkesaïten, Tatianus en de Encratieten, Severus en de Severianen, en eindelijk ook, alles wel overwogen, diegenen onder de ketters, die tot heden voor de eerste en krachtigste getuigen voor de echtheid hadden gegolden: ik bedoel de Marcionieten.

Over de Elkesaïten kan ik kort zijn. Niet dat over hen nog niet veel zou te onderzoeken zijn vóór wij hunne geschiedenis, zoo ver de oorkonden strekken, in allen deele verstaan: integendeel blijft ook, na den verdienstelijken arbeid van Credner in zijne Beiträge, van Gieseler in zijne Kirchengeschichte, van Schliemann, Uhlhorn, Ritschl en Hilgenfeld in hunne monographieën over de Clementinen, van Nitzsch in zijne Dogmen-Geschichte, en van Hilgenfeld in zijn Novum Testamentum extra canonem, fasc. 3 (vgl. ook zijne verhandeling over de Esseërs in zijn Tijdschrift 1882, blz. 285) en zijne Ketzergesch. passim, nog veel te vragen over, aangaande den eigenlijken oorsprong dezer secte en hare verwantschap met de Esseërs eenerzijds en het Parsisme ter andere zijde. Voor ons tegenwoordig doel kunnen wij volstaan met de herinnering, dat deze Elkesaïten, uit Syrië afkomstig, zoo ver wij weten, voor het eerst onder Trajanus deel namen aan de groote beweging, welke de strekking had om zelfstandig naast het Jodendom het Christendom in de wereld te doen optreden, doch reeds vroeger door aanraking met het Parsisme aan hun Christendom een zeer eigenaardige tint hadden gegeven, waardoor zij als afzonderlijke secte nog eenige eeuwen (tot in den tijd van Johannes Damascenus) in de kerk konden blijven voortbestaan. Voorts dat in de dagen van Origenes zekere Alcibiades niet zonder succes te Rome propaganda zocht te maken voor het Elkesaïtisme, tengevolge waarvan Origines zich verplicht achtte, zijne geloofsgenooten tegen deze richting te

„correctie der toekomstige ketterijen op heimelijke wijze verbreid worden; zoo zal ook „bij het einde der dingen eerst de Anti-Christ en daarna de ware Christus, onze Jezus, „verschijnen."

waarschuwen door eene schets te ontwerpen van de bedoelingen, geloofsmeeningen en kerkelijke ceremoniën harer aanhangers. Onder de bizonderheden, door dezen kerkvader vermeld, [1]) behoort nu ook, dat deze lieden wel is waar eenige canonische geschriften der Christenen gebruikten, maar behalve sommige evangeliën ook den geheelen Apostel verwierpen. Zonder het gewicht van dit feit te overschatten moeten wij het toch niet geheel minachten, daar wij hier te doen hebben met eene beweging, welke, blijkens de berichten, in den tijd van Origenes met kracht zich deed gelden en zich reeds meer dan eene eeuw in de kerk had vertoond. Het lijdt geen twijfel of de oppositie dezer secte tegen Paulus canonicus hangt samen met hare archaïstische voorstellingen omtrent het Christendom, tengevolge waarvan zij in verzet kwam tegen het streven der Katholieke Kerk om door middel van de bespiegelingen over den logos enz. de antieke christologie te verdringen. Zoo weinig het ons kan bevreemden deze Syrische (oud-Palestynsche) Christenen ten tijde van Origenes aan de zijde der Monarchianen te vinden, zoo is het voor ons onderzoek toch niet van gewicht ontbloot, dat de aanhangers dezer partij, die toch blijkens hunne sympathie voor het Parsisme juist niet tot de exclusieve judaïsten behoorden, eene zoo gedecideerde houding tegen Paulus canonicus aannamen, dat zij, gelijk Origenes zegt, den apostel in zijn geheel verwierpen (τὸν ἀπόστολον τέλειον ἀθετεῖ). In elk geval zullen wij ons niet bij ons zuiver historisch onderzoek tot verwaarloozing van dit getuigenis laten bewegen, noch door de minachtende en tevens onjuiste uitdrukkingen van Origenes, die van de Elkesaïten als van eene pas ontstane haerese spreekt; noch door de stellig onware bewering van Eusebius, die zijnen lezers wil doen gelooven, dat deze sekte even snel verdween, als zij was opgekomen.

---

1) Eusebius K. G. VI, 38 heeft ons de bedoelde mededeeling gedaan uit Origenes' Homilie op den 82n Psalm. Wat in de werken van Origenes op de psalmen voorkomt, behelst niets van hetgeen Eusebius citeert. Letten wij op het karakter van den 82n (83n) Psalm, dan is het niet twijfelachtig dat Origenes de Elkesaïten in zijne bedoelde homilie heeft vergeleken met de verklaarde vijanden van Israël, over wie in genoemden psalm de wraak des hemels wordt afgebeden. Daarmede stemt geheel overeen wat Origenes volgens Eusebius over de Elkesaïten, als eene uiterst gevaarlijke ketterij van zijnen tijd in het midden brengt.

Wat Severus en de Severianen betreft, moet het ons niet verwonderen, dat hun getuigenis contra Paulum canonicum door de critiek tot dusverre nauwelijks is opgemerkt. Immers wat was daarmede aan te vangen? Eusebius, die het H. E. IV, 29 bewaarde, deelt ons omtrent deze secte weinig of niets mede, hetwelk dienen kan om de waarde of onwaarde van dit testimonium te bepalen; Epiphanius daarentegen, die iets meer van de Severianen weet te verhalen, vermeldt wederom niets van het thans ons interesseerende feit, n. l. dat zij de Paulusbrieven zouden verworpen hebben. Eindelijk, wat Anastasius, op wien men zich in zake de Severianen beroept, ons verhaalt, behoort niet eens tot ons tegenwoordige onderwerp, zooals wij straks zullen zien. Toch ben ik Dr. Joël dankbaar, dat hij in het 2e stuk zijner „Blicke" de plaats van Eusebius op nieuw ter sprake bracht, en mij daardoor aanleiding gaf, de waarde van dit getuigenis voor de kwestie van de echtheid der paulinische brieven opzettelijk te onderzoeken. Ziehier, wat dit onderzoek mij leerde.

Eusebius verhaalt t. a. p. van Severus en de zijnen, dat zij niet lang na het ontstaan der Encratieten (Tatianus c. s. omstreeks 180 [1]) eene secte vormden, welke wel is waar gebruik maakte van de wet, de profeten en de evangeliën, die zij trouwens op eigenaardige wijze interpreteerde, doch Paulus lasterde en diens brieven verwierp (ἀθετοῦσι) en insgelijks de Hand. d. Ap. niet aannam. Al dadelijk zij hier opgemerkt, dat de vermelding van deze Severianen in éénen adem met Tatianus en de zijnen niet uitsluitend ter wille van de chronologie kan geschied zijn, maar veeleer ons wijst op zekere verwantschap tusschen de volgelingen van Tatianus en die van Severus. Als zoodanig doet de context van Eusebius ons aan niets anders dan aan het rigorisme der Encratiten denken. Epiphanius, die de Severianen als de 45e der ketterijen op zijne lijst heeft gebracht, bevestigt deze bizonderheid, door deze secte als eene encratitische te bestrijden, terwijl Eusebius langs anderen weg ons in de meening versterkt dat de combinatie tusschen Tati-

1) Uit het getuigenis van Eusebius met dat van Epiphanius gecombineerd valt omtrent den tijd van Severus niets meer op te maken. Epiphanius verklaart uitdrukkelijk dat hij geen nauwkeuriger datum kan geven. Ook de geleerde uitgevers der K. V. V. geven geen licht.

anus en de Severianen op gemeenschappelijke gevoelens en richting ons wijst, naardien hij t. a p., onmiddellijk na de vermelding der Severianen en hunne verwerping van Paulus, de mededeeling laat volgen, dat Tatianus zich dorst verstouten den tekst der Paulus-brieven onder het voorwendsel van correctie te altereeren. Het getuigenis van Theodoretus in zijn werk over de kettersche fabelen (I, 21), ofschoon op zich zelf van geringe waarde, is met dat van Eusebius en Epiphanius niet in strijd. Daarentegen kan het fragment, door Anastasius (zesde eeuw) uit de werken van Melito, bisschop van Sardes, (tegen het einde der tweede eeuw) medegedeeld, [1]) inderdaad geen licht hoegenaamd geven, daar de persoon van Severus, dien Anastasius een geestverwant van Marcion noemt, niet in den tijd van Melito, maar in dien van Anastasius zelven behoort, gelijk blijkt uit de vermelding van Gajanus, die gelijktijdig met Severus in de monophysitische twisten zich heeft bekend gemaakt.

Zooveel staat wel vast dat Severus, de tijdgenoot van Tatianus, met laatstgenoemde de encratitische richting volgende, zich als bestrijder van Paulus canonicus heeft gesignaleerd. Zou het nu geheel toevallig en zonder beteekenis zijn, dat Eusebius het der moeite waardig achtte, gewag te maken van Tatianus' stoutigheid tegenover Paulus canonicus?

Worden wij hier niet als van zelf gedrongen, om naar het motief te zoeken, dat voor deze rigoristische partij kon bestaan om tegen het canoniseeren der Paulus-brieven zich te verzetten? Dat Tatianus, de bekende auteur van het Diatessaron, zich opzettelijk met den canon Novi Testamenti heeft bezig gehouden, geeft aan zijne door de Katholieke kerk gewraakte handelwijze ten opzichte van de Paulus-brieven eene bizondere beteekenis, en doet ons als hoogst waarschijnlijk aannemen, dat hij, de voormalige leerling van Justinus Martyr, toen hij eenmaal zijn hem door zijnen leermeester ingeboezemden afkeer van Marcion had overwonnen en met name voor het encratitische streven der Marcionieten was bekeerd, ook van diezelfde partij die eigenaardige houding tegenover het katholieke paulinisme overnam, welke de kerkelijke autoriteiten (Irenaeus, Tertullianus enz.) bewoog, van de Marcionieten te beweren,

1) Vgl. Routh, rel. I, pag. 145.

dat zij Paulus en het paulinisch evangelie met schendige handen durfden aantasten [1]).

Ziehier de feiten, welke wij hebben te combineeren om over de wordingsgeschiedenis van den canon Novi Testamenti het juiste licht te doen opgaan.

a. Justinus Martyr, de felle antagonist van Marcion omstreeks 150, neemt overal een zoodanige houding aan, alsof de persoon en de brieven van Paulus òf niet bestonden òf althans

1) Dat werkelijk Tatianus' stoutheid tegenover Paulus canonicus een weinig verder ging dan er in de woorden van Eusebius t. a. p. rechtstreeks ligt opgesloten, bewijst Hieronymus in zijne praefatie tot zijne Explanatio in Epistolam ad Titum. Wij lezen daar, na de algemeene invective tegen de ketters, zooals Marcionieten, Basilidianen, en vele anderen, „qui et Evangelia Christi dissipaverunt et Apostolorum epistolas, non Apostolorum Christi fecerunt esse, sed proprias," deze woorden: ut enim de caeteris Epistolis taceam de quibus quidquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt; nonnullas integras repudiandas crediderunt: ad Timotheum videlicet utramque, ad Hebraeos, et ad Titum... Sed Tatianus Encratitarum Patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli Epistolas repudiavit, hanc vel maxime, hoc est, ad Titum, Apostoli pronunciandam credidit; parvipendens Marcionis et aliorum qui cum eo in hac parte consentiunt, assertionem.

Dit getuigenis van Hieronymus moet ons bevestigen in de overtuiging 1e dat de oppositie tegen Paulus canonicus waarlijk niet zich bepaalde tot het in het Tubingsche systeem zoo geheel passende verzet der ebionieten, maar wel degelijk en in ruimen zin plaats vond in die kringen, waar men tot heden de oudste getuigenissen voor de echtheid der hoofdbrieven gewoon was te zoeken; 2e dat Tatianus in zijne bestrijding van Paulus canonicus geacht werd met de Marcionieten éene lijn te trekken en dat wel wegens zijne encratitische neigingen. Wat dit laatste punt betreft is de mededeeling van Hieronymus, gelijk ons blijken zal, dubbel belangrijk, wegens de bizonderheid, den Brief aan Titus betreffende.

Overigens wordt het getuigenis van Hieronymus en Eusebius omtrent de Encratiten als antagonisten van Paulus canonicus bevestigd door Origenes, die in zijn 5de boek tegen Celsus, cap. 65, uitdrukkelijk van beide ketterijen, de ebionitische en encratitische, melding maakt, waar hij verklaart, dat sommige *αἱρέσεις* de brieven van Paulus niet aannamen. Hij zegt nl.: *εἰσί γὰρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναίοι ἀμφότεροι, καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατητοί.* Wie met Ritschl. e. a. nog meenen mocht, de Nazareërs, als Paulus-ievende secte, van de Ebionieten, door Irenaeus geteekend, te kunnen onderscheiden, hij heeft, gelijk hier blijkt, Origenes tegen zich. Wel is waar is de houding, die t. a p. door Origenes tegen Celsus wordt aangenomen, niet bizonder fraai te noemen, en heeft het veel van eene chicane, wanneer hij aldus argumenteert: „gij dwaalt, Celsus! bewerende dat alle Christenen (van wie Celsus had beweerd, dat zij het jammerlijkste schouwspel van onderlinge partijzucht en onverdraagzaamheid aanboden) de woorden van Paulus: „de wereld is mij gekruisigd, enz." in den mond hebben; want niet allen nemen de brieven van Paulus aan." Doch dit ontneemt niets aan het gewicht en de betrouwbaarheid van zijn getuigenis aangaande de in zijnen tijd bestaande oppositie tegen Paulus canonicus.

niets met strijdvragen van zijnen tijd hadden uit te staan.

b. Tatianus, zijn leerling, neemt een werkzaam aandeel in den eerst nu opkomenden strijd, den canon Novi Testamenti betreffende, doch onderscheidt zich van de katholieke ijveraars door eene vrije en gereserveerde houding ten opzichte van Paulus canonicus.

c. De Marcioniten, evenals Tatianus besliste Encratiten, toonen zich evenals hij ongeneigd, om de katholieke partij te volgen in haar streven, om aan den Paulus canonicus een onvoorwaardelijk gezag toe te kennen; terwijl zij van de overige brieven een vrij gebruik maakten, daarvan aannemende en verwerpende naar eigen goedvinden, willen zij van de pastorale brieven [1]) in het geheel niet weten.

d. Severus — nomen et omen! — mede een voorstander der strenge ascese, misschien daarin nog verder gaande dan zijne hierboven genoemde tijdgenooten, gaat ook in zijne bestrijding van het katholieke drijven naar de verheffing van Paulus canonicus, eene schrede verder en wil in het geheel niets weten van het gezag der Paulus-brieven, ja verwerpt zelfs de Hand. d. Ap.

Wel is dus de vraag gewettigd: wijst deze anti-paulinische beweging in encratitische kringen niet op het belang, dat de katholieke partij moest bewegen, om Paulus canonicus tegenover de radicale ascese als bondgenoot te gebruiken [2]). Welnu, het antwoord op die vraag kan niet anders dan toestemmend zijn. Reeds in zijne monographie van 1835 over die sogenannten Pastoralbriefe des Ap. Paulus, heeft Baur gewezen op de anti-encratitische strekking der pastorale brieven. Bij onderlinge vergelijking dezer drie overigens zeer verwante epistels blijkt al spoedig, dat de eerste van het drietal deze bepaalde tendentie duidelijk verraadt, zoowel door de aanbeveling van het huwelijk V, 14, (ook bij de bisschoppen en diakenen III, 2 en 12), als door die van een niet te streng diëet, V, 23; niet alleen door de bestrijding van de lichamelijke ascese en onthouding van spijs en huwelijk, IV, 1 vlg., vooral 3, 7 en 8, maar

1) De exceptie die Tatianus, luidens de pertinente verklaring van Hieronymus (zie vorige Noot) ten gunste van den Titusbrief maakte, bespreken wij straks nader.

2) Dat ik hier geen nieuwigheid verkondig, blijkt uit de Philosophum: pag. 276 ed. Miller, waar het van 1 Tim. IV, 1 vlg. heet: Aldus schreef Paulus als profeet tegen de Encratiten.

ook door het plechtig denuntiëeren der radikale asceeten, als waren zij door den goddelijken geest der prophetie zelven gesignaleerd IV, 1 vlg.

Dat wij hier vooral aan de Marcionieten hebben te denken, blijkt wel op het allerduidelijkst uit de woorden *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*. Al ontbreekt het den beiden anderen pastoralen brieven niet aan kenteekenen van het anti-haeretische hunner strekking, de polemiek daar voorkomende geldt niet het overdreven rigorisme, maar veeleer het andere uiterste, n. l. de wereldgezindheid en weelderigheid van zeden. Wat inzonderheid 2 Tim. betreft, het doel van dit schrijven schijnt van meer algemeenen aard te zijn, n. l. eensdeels aan dit drietal brieven, op Paulus' naam gesteld, meer gezag bij te zetten door de mededeeling van allerlei particularia, ten andere den apostel te doen optreden als behoudsman bij uitnemendheid tegenover den jeugdigen overmoed der ijdele en beuzelachtige hetorodoxie. Zie al dadelijk in den aanvang het zonderlinge beroep van Paulus op zijne voorvaderen en op Timotheus' grootmoeder; voorts de herhaalde, doch steeds in algemeene termen vervatte aanbeveling van de ware leer en de insgelijks vage waarschuwingen tegen de beuzelpraat der ketters.

Paulus is hier overal de bejaarde veel geplaagde man Gods, die dreigt overvleugeld te worden door de gevaarlijke nieuwigheids-leeraren. Daarom schrijft hij uit Rome uit zijn eenzamen kerker, in zijn laatsten tijd bijna door allen verlaten. Evenzoo schijnt het doel van den brief aan Titus meer van algemeenen aard te zijn en vooral gezocht te moeten worden in de aanbeveling van de gematigde richting der katholieke kerk, die in de vermijding der uitersten hare hoofdtaak had gesteld. Hier staat op den voorgrond de aanbeveling van ingetogenheid, gehoorzaamheid aan de overheid, vermijding van beuzelachtig getwist, waarschuwing tegen scheurmakers, zorg voor den goeden naam der kerk door onderhouding van de eendracht enz., in één woord Paulus treedt hier op als patroon der katholieke richting tegenover hen, die òf eenzijdig theoretisch met gnostische haarkloverijen zich bezig hielden, òf in de practijk door hunne slappe moraal de kerk in kwaden naam brachten.

Blijkt uit deze vergelijking dat de brief aan Titus nog wel het gemakkelijkst genade kon vinden in de oogen der rigoris-

ten, het verwondert ons dan ook geenszins, bij Hieronymus omtrent Tatianus de verzekering te vinden dat deze overigens met Paulus canonicus geenszins dwepende leerling van Justinus, ten opzichte van den brief aan Titus gunstig gestemd was. Bij de beoordeeling van deze en dergelijke bizonderheden, den canon Novi Testamenti betreffende, moet men m. i. het practisch belang, hetwelk de verschillende partijen tot aanneming of verwerping van eenig geschrift bewoog, steeds op den voorgrond stellen en daarbij niet uit het oog verliezen dat het langdurig bestaan en de betrekkelijk groote bloei van het Marcionitisme in de kerk bij voorkeur moet verklaard worden uit het zedelijk rigorisme dezer richting, zonder hetwelk voor ons ten eenemale onbegrijpelijk zou zijn, hoe de polemiek dezer sekte tegen het Gods-begrip des O. T. ook maar een oogenblik ingang zou hebben kunnen vinden in christelijke kringen, waar immers het geloof aan Goddelijke openbaring met dat aan de inspiratie van het O. T. samenviel.

Het zij mij veroorloofd, tot illustratie van mijn denkbeeld te wijzen op een weinig opgemerkt document uit den tijd, waarvan wij thans spreken, ik bedoel den tijd van Tatianus en de wordende katholieke kerk. Wij danken het behoud dier oorkonde aan de buitengewone vlijt van Eusebius, die ons in zijne kerkgeschiedenis IV, 23 een vrij uitvoerig overzicht heeft gegeven van de door Dionysius, bisschop van Corinthe (onder Marcus Aurelius en Commodus) uitgevaardigde kerkelijke missiven.

Uit deze correspondentie en de aanteekeningen, daarover ons door Hieronymus in zijn boek de Viris Illustribus cap. 27 verstrekt, blijkt niet alleen met welken ijver deze bisschop werkzaam was tot unificatie der kerk, maar ook in welken geest hij zijn katholiek doel trachtte te bereiken. Hij bestreed de Marcionieten als ultra's, die door hun rigorisme de pogingen der katholieke partij tegenwerkten. Inzonderheid komt mij merkwaardig voor, wat Eusebius t. a. p. ons mededeelt aangaande het herderlijke schrijven van Dionysius aan de gemeente van Cnossus (of Gnossus) op Creta en haren bisschop Pinytus; dubbel merkwaardig, omdat wij door de zelfde KVV., Eusebius en Hieronymus, ingelicht zijn over den indruk, dien dit schrijven maakte op de personen, althans op den hoofdpersoon, voor

wien het bestemd was. Dionysius, zoo veel blijkt uit alles, die zijn invloed buiten den kring zijner eigen gemeente, minder aan zijne officiëele positie in de kerk, dan aan zijne persoonlijke hoedanigheden, aan zijne schranderheid en zijn diplomatischen takt te danken had, had eene niet gemakkelijke taak te vervullen toen hij zich had neergezet om in te grijpen in de inwendige aangelegenheden van eene gemeente als die van Gnossus. De bisschop, aldaar werkzaam, was niet alleen een aanhanger der strenge ascese, maar tevens een talentvol man, een fijne geest, die zich van zijne zelfstandigheid en persoonlijke verantwoordelijkheid als hoofd zijner gemeente evenzeer bewust was als van de gronden waarop hij zijne radicale gevoelens over de zedelijke eischen des Christendoms had gevestigd. Inderdaad deze beide kerkmannen waren aan elkander gewaagd. Dionysius geeft zijnen ambtgenoot Pinytus den raad, om zijne gemeente toch niet een al te zwaren last op te leggen, door de onthouding (bij Eusebius heet het ἁγνεία) als een noodzakelijken plicht voor te schrijven.

Pinytus antwoordt in de hoffelijkste bewoordingen, gelijk het verslag van Eusebius zoowel als de beschrijving van Hieronymus (t. a. p. cap. 28) ons doet zien, en met al de reverentie aan de verdiensten van zijn ambtgenoot te Corinthe verschuldigd, dat hij, Pinytus, de vrijheid moet nemen, op zijne beurt zijn collega te vermanen om eindelijk toch eens wat steviger en degelijker voedsel dengenen toe te dienen, die hij onderwijzen wil, en indien hij soms nog brieven wilde schrijven aan de gemeente, hem, Pinytus, toevertrouwd, zich niet meer te bedienen van die laffe melkspijzen, die, hoe gewenscht ook voor kinderen, ten eenenmale ongeschikt waren om den naar wezenlijken vooruitgang strevenden te voldoen.

Wij hebben reden, Eusebius dankbaar te zijn voor deze mededeeling, die, in verband met al het overige wat hij ter kenschetsing van Dionysius' werkzaamheid uit diens kerkelijke mandementen ons heeft bewaard, een interessant licht doet opgaan over de krisis, waarin destijds, onder Marcus Aurelius, omstreeks de eerste groote vervolging de kerk was blootgesteld. Was aan den eenen kant het gevaar dreigend genoeg, dat vele angstige zielen door de hevige maatregelen van overheidswege tot afval en verloochening van hun geloof verleid werden, ook de tegen-

overgestelde richting, ik bedoel die van hen, welke in en door de vervolging tot een zeker zedelijk paroxisme werden vervoerd, baarde der meer bezadigde middenpartij, waartoe Dionysius behoorde, niet minder zorg. Dat deze mannen van het juste milieu in het van twee kanten dreigend gevaar aanleiding vonden, om door het samenstellen van tractaten, als onze pastorale brieven, op naam van Paulus, het dubbele gevaar te bezweren, is even begrijpelijk als het onloochenbare feit, dat de Enkratiten, evenmin als de mannen van de oudchristelijke, d. i. ebionitische richting, dupe waren van deze fictie. Wat inzonderheid de Enkratiten betreft, zoo ligt het voor de hand, dat zij, gelijk van de Marcionieten uitdrukkelijk verzekerd wordt, in de overige Paulusbrieven veel konden aantreffen, wat hun behaagde, daar inderdaad deze Paulus, met zijne eigenaardige theorie over de onthouding van het huwelijk, om slechts het voornaamste te noemen, geheel in hun geest sprak. Tevens echter zal uit deze beschouwing, indien zij blijkt op goede gronden te rusten, gereedelijk kunnen worden afgeleid, hoe weinig recht er bestaat, om voor ons geloof aan de echtheid der hoofdbrieven steun te zoeken in de overlevering omtrent hetgeen men wel heeft willen goedvinden, den kanon van Marcion te noemen.

Tegenover het getuigenis van de meest uiteenloopende secten en richtingen, als: de Ebionieten en de met het marcionitisme sympathiseerende Enkratiten, legt dat van de katholieke partij, die nergens en nimmer eenig bewijs heeft kunnen leveren van den ouderdom der door haar gekanoniseerde Paulusbrieven en omnium consensu tal van pseudapostolische geschriften heeft gehomologeerd, al zeer weinig gewicht in de schaal.

Mocht men aarzelen de mogelijkheid te erkennen dat nog in de tweede helft der 2e eeuw met zoo groote vrijmoedigheid gebruik gemaakt werd van gefingeerde oorkonden tot bestrijding van bedenkelijk schijnende leeringen en bewegingen, dan vestige men de aandacht op een door Eusebius H. E. V, 16 ons bewaard fragment uit een werk tegen het montanisme, in het jaar 193 opgesteld. De anonieme auteur (volgens Hieronymus was het Rhodon)[1]) droeg zijn boek op aan Avircius (Aber-

1) Daar Eusebius t. a. p. dien naam niet noemt, durven Bonwetsch, Harnack en

cius?) Marcellus, denkelijk zijn bisschop [1]), die reeds vroeger hem, den anonymus, had opgewekt eene rede tegen het montanisme op te stellen.

De anonymus begon zijn geschrift (zie Euseb. H. E. V, 16) met de herinnering van deze sinds lang op hem rustende verplichting om een *λόγος εἰς τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην* [2]) *λεγομένων αἵρεσιν* te schrijven.

Waarom hij dit werk zoolang had uitgesteld? In geenen deele omdat het hem aan de noodige argumenten tot bestrijding dier dwaling en tot bevestiging der waarheid ontbrak, maar *δεδιὼς καὶ ἐξευλαβούμενος, μη πῃ δοξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ· ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτ᾽ ἀφελεῖν δυνατὸν, τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προῃρημένῳ.*

Hoe verklaart men zich die angstvalligheid in den ondergeschikten presbyter, die immers de verantwoordelijkheid niet behoefde te dragen van eene hem toch wel door den boven hem gestelden kerkman opgedragen zaak? Hoe komt deze man er toe zulk eene beteekenis te hechten aan een door hem zelven op te stellen *λόγος* ter bestrijding der dwaalleer? Aan overmaat van bescheidenheid valt hier niet te denken. De anonymus kan niet hebben willen zeggen: ik vreesde iets te schrijven of te bevelen, wat met het woord van het N. V. des evangelies in strijd mocht bevonden worden. Immers, hij heeft onmiddellijk vooraf met groote fiducie verklaard zich volkomen in staat te gevoelen de dwaalleer te weerleggen en voor de waarheid te getuigen. (*οὐκ ἀπορίᾳ τοῦ δύνασθαι ἐλέγχειν μὲν τὸ ψεῦδος, μαρτυρεῖν δὲ τῇ ἀληθείᾳ*). Neen, zijne vrees is deze, dat hij door de uitvaardiging van zijn schrijven den schijn (*δόξω*) zou op zich laden, als wilde hij iets aan den *λόγος* des N. T. toevoegen. Die vrees nu wijst duidelijk op de hooge beteekenis, destijds aan het N. T. als afgesloten *λόγος τῆς καινῆς*

---

and. den Latijnschen KV. hier niet vertrouwen. Anders Hilgenfeld die de bedenkingen zijner collega's tracht te weerleggen in de noot pag 565 zijner Ketzergesch.

1) Immers een bisschop van dien naam uit dien tijd, te Hierapolis gevestigd, is ons van elders bekend, vgl. Routh Rel. S. II pag. 183 vlg. en Bonwetsch, Montanismus. Over den leeftijd van dezen anonymus zie Völter, Das Geburtsjahr des Montanismus in Hilgenf. Zs. 1884; en Hilgenf. Ketzergesch. pag. 565.

2) Wellicht foutief voor Alcibiades, een der oudste montanistische aanvoerders.

διαθήκης toegeschreven. Behelzen de woorden: μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν niet een citaat van Apocalypse XXII, 18, waar straf bedreigd wordt tegen ieder, die iets aan dat boek der prophetie toevoegt (ἐπιθῇ) of ontneemt (ἀφελεῖ)? Welnu, dan ligt de conclusie voor de hand. De anonymus krijgt de opdracht om te schrijven tegen hetgeen hij zelf uitdrukkelijk qualificeert als pseudoprophetie. Als katholiek man bestond zijne taktiek bij het bestrijden der ongeregelde, aan geen maat of wet zich bindende geestdrijverij van het ekstatische prophetisme, in de verwijzing naar de wel omschreven en wel beschrevene evangelische leer, zoo als die in den apostolischen, d. i. echt christelijken λόγος τῆς καινῆς διαθήκης te vinden was. Deze λόγος nu bevatte immers de geijkte, met den apostelnaam gestempelde prophetie, en nog wel in een aan Klein-Azië gericht document. Zou nu het beroep op de apocalypse van Johannes als op de normale prophetie voor de christelijke wereld niet van alle kracht beroofd worden, wanneer hij, die zich van dit boek als wapen bediende, in éénen adem den apostel prees en diens uitdrukkelijk gebod (Apoc. XXII, 18) overtrad?

Zoo beschouwd, blijkt ons, dat de opdracht aan den anonymus tot het opstellen van eenen λόγος εἰς τὴν .... αἵρεσιν geheel wat anders was dan de uitnoodiging tot het uitwerken van een geleerd betoog, van eene theoretische verhandeling, die hare waarde eeniglijk aan haren door argumenten overtuigenden inhoud zou ontleenen. Veeleer moest deze λόγος den lastgever (bisschop Avircius Marcellus) dienen als een door kerkelijk gezag gesteund en mitsdien door hoogeren geest ingegeven mandement, hetgeen juist daarom zich op gelijke lijn plaatste met den officiëelen apostolischen λόγος.

Is het bovenstaande juist, dan laat zich uit den introïtus van onzen anoniemen auctor ad Avircium Marcellum nog iets anders ten aanzien van den toenmaligen kerkelijken toestand afleiden.

1°. De quasi-apostolische canon, hier logos van het N. T. des evangelies genoemd, kan destijds, anno 193, nog geenszins als een sinds lang bestaande en voor goed afgesloten canon zich in de Christenheid hebben vastgezet en algemeen als codex sacer zijn erkend. In dat geval toch zou van een

herderlijk schrijven, in die dagen zelve uitgegaan, onmogelijk afbreuk voor dien kanon te vreezen zijn geweest.

2°. Het vervaardigen van geschriften, bestemd om door toon en vorm te imponeeren, moet destijds een niet ongebruikelijk middel zijn geweest in de hand van kerkelijke personen en besturen, om bedenkelijk schijnende bewegingen op het gebied van openbare prediking en practijk zoo mogelijk in de geboorte te stuiten. Bedenken wij, dat de opdracht, waarvan de anonymus gewaagt, reeds langen tijd geleden tot hem gekomen was, toen hij zijne boeken over het montanisme ging schrijven, en nemen wij aan, dat het optreden van Montanus c. s. waarschijnlijk eerst na 170 moet gesteld worden, dan verkrijgt deze opmerking eene meer concreete en tastbare beteekenis.

3°. Wij moeten in den tijd der zich vormende oud-katholieke kerk het bestaan aannemen van tweeërlei christelijke letterkunde, al naar mate de leiders der katholieke beweging zich tot een wijderen kring van lezers in en buiten de kerk, of rechtstreeks en alleen tot de gemeente richtten. Overweegt men nu, dat een der hoofdmotieven voor het streven der centrale partij in de kerk gelegen was in den wensch om het Christendom aan zijne oorspronkelijke bestemming getrouw te doen blijven en de kerk der toekomst op den ouden door het z. g. apostolische geslacht gelegden grondslag te vestigen, dan is daarmede voldoende verklaard, waarom de vertoogen, van wege de kerkmannen aan het christenvolk gericht, allicht den vorm moesten aannemen van stemmen, uit de christelijke oudheid tot de thans levende gemeente sprekende. Niemand onzer twijfelt er aan, of er is in den tijd, waarvan wij thans spreken, eene groote menigte van quasi-apostolische geschriften tot kerkelijke doeleinden vervaardigd. De introïtus van onzen anonymus leert ons, dat omstreek 190 deze vorm door de katholieke partij bezwaarlijk meer kon worden aangewend, ja, dat reeds geruimen tijd te voren, omstreeks 170, een kerkelijk man bezwaren kon koesteren tegen het gebruik van dit middel, niettegenstaande hij door de opdracht van zijn bisschop zich gedekt kon achten. Geen wonder. Tegenover het individualisme der nieuwe profeten was de dam van het episcopaat niet bestand, tenzij deze macht op eene andere nog sterker

geachte, die van het apostolaat, was gevestigd. En wilde men in den canon het equivalent bezitten voor het apostolaat, dan moest de canon gesloten en zoo noodig als eeniglijk zuivere afspiegeling van het echte Christendom van alle andere schrifturen en documenten worden onderscheiden.

Dat inderdaad eerst in den tijd van den anonymus deze beweging tot beperking der productiviteit van autoritatieve quasi-apostolische schrifturen moet gesteld worden, blijkt o. a. recht duidelijk uit hetgeen gebeurde met den Pastor van Hermas. Niettegenstaande deze auteur als broeder van Pius, bisschop van Rome, omstreeks 150 bekend was, moest ongeveer 40 jaar later dit datum worden gereleveerd tegenover hen, die het boek in den canon Novi Testamenti wenschten te behouden of opgenomen te zien. Of echter dit boek, in weerwil van zijn laten oorsprong niet onder eene apostolische vlag (zie b.v. Rom. XVI,14) in de haven des canons zou zijn toegelaten, bijaldien de lading volkomen bruikbaar ware geweest, wie zal het uitmaken?

Ik weet niet, of men tot heden toe de noodige aandacht heeft gewijd aan de wijze, waarop Clemens Alex. zich over Marcion uitlaat. Hoe gematigd is zijne polemiek tegen den ketter, wien alle mannen, ik zeg niet van de ebionietische richting, maar van het rechter centrum, zooals Justinus, Hegesippus, Dionysius, Polycarpus, Irenaeus en Tertullianus, met eene felheid bestreden, die aan fanatisme grenst. Hiermede brengen wij eene andere bizonderheid in verband, deze n.l. dat Clemens tot Marcion en diens aanhangers nergens het verwijt richt, dat hij zich aan de evangeliën of „den apostel" vergreep. Zijne grieve bepaalt zich tot Marcion's wereldverachting en daarmede verbonden ascetisme. Het eenige, wat hij, Clemens, ons bericht van de houding, door de ketters tegenover de Paulusbrieven aangenomen, bepaalt zich, zoover mij bekend is, tot de mededeeling, dat de ketters, naardien zij door de uitspraak van Paulus 1 Tim. VI, 20, 21 zich veroordeeld zagen, de brieven aan Timotheus verwierpen. Strom. II c. 11, ed. Potter I, pag. 457 *ὑπο ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς Φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσι ἐπιστολὰς*. Iets soortgelijks is het, wat Origenes in zijn commentaar op Matth. weet te vermelden van sommigen, die, op grond van het apocryphe citaat 2 Tim: III, 8, ausi sunt epistolam ad Timotheum repellere. Origenes maakt

hier de snedige opmerking, dat niemand, voor zoover hij wist, de brieven aan de Corinthiërs had veroordeeld wegens de apocryphe aanhaling in 1 Cor. II, 9, en bewijst daarmede tevens dat niet het apocryphe Jamnes- en Jambresboek, in 2 Tim. geciteerd, maar gelijk Clemens t. a. p. juist inzag, de onmiskenbaar anti-haeretische strekking der pastorale brieven hunne verwerping in de bedoelde kringen ten gevolge had. Is dit waar, dan volgt hieruit al dadelijk, dat het gebruik van tien Paulusbrieven door de Marcionieten alleen dit bewijst, dat dit tiental niet geacht werd met die vijandelijke bedoeling te zijn opgesteld. Ten eenenmale onjuist toch ware deze redeneering: de bedoelde tien brieven moeten van vóór-Marcionitischen datum zijn, omdat zij, wel verre van eene bestrijding der Marcionieten te bevatten, integendeel door deze partij met ingenomenheid konden worden gebruikt. Wat toch is het geval? In dit tiental bevinden zich de onmiskenbare sporen van gnostische invloeden, waaronder de schrijver van sommige dier traktaten moet gestaan hebben. Evenmin zouden wij deze gevolgtrekking kunnen toelaten: onder de tien door de Marcionieten gebruikte Paulusbrieven dragen enkelen de duidelijkste kenteekenen van hunnen na-paulinischen oorsprong in zich; mitsdien zijn de overigen van Paulus. Immers, onder de Paulusbrieven, waarvan de na-paulinische oorsprong nog niet algemeen wordt aangenomen, ja zelfs, in de zoogenaamde onmiskenbaar echte brieven van den apostel bevinden zich uitspraken, die bewijzen, dat de zich Paulus noemende schrijver zich te wapenen had tegen personen, die onder zijnen naam in geschrifte tot de geloovigen zich richtten.

Wat volgt uit dit alles, in verband met de zooeven besproken houding van den Alexandrijnschen Clemens, tegenover de Marcionieten aangenomen? Wat anders dan dit, dat er tusschen de Marcionitische gnosis en die der Alexandrijnsche school zekere punten van aanraking, zekere motieven tot onderlinge toenadering bestonden en dat deze betrekkelijke verwantschap waarschijnlijk ten nauwste samenhing met beider sympathie voor den Paulus der tien brieven. De meest voor de hand liggende oorzaak der overeenstemming schijnt gelegen in de toepassing der allegorese op het O. T., die in de Alexandrijnsche school van oudsher in zwang, door Paulus canonicus gehuldigd en voor de Marcionieten, bij hunne bestrijding der joodsche

praktijken, onder de christenen welkom was. Schenkt men de noodige aandacht aan het onmiskenbare feit, dat de theologie van Paulus canonicus een alexandrijnsche tint draagt; houdt men daarbij in het oog, hoe gering de positieve invloed was, dien de Alexandrijnsche geleerden op de schriftbeschouwing der Palestijnsche theologen oefenden; overweegt men al verder, dat Alexandrijnsche theologie, gelijk zij door Philo vertegenwoordigd werd, de Messiaansche verwachtingen niet opnam in den kring harer bespiegeling; neemt men voorts in aanmerking, dat het oudste document van Christelijke gnosis, waarvan èn het datum èn de Alexandrijnsche herkomst voldoende geconstateerd is, ik bedoel den z. g. brief van Barnabas, die onder Hadrianus geschreven is, eerst dan recht verstaanbaar voor ons wordt als wij het vóór Paulus canonicus plaatsen [1]); — dan, dunkt mij, is er wel eenige grond om aan te nemen, dat de combinatie van al deze feiten vereenvoudigd wordt door de verwerping van de thans algemeen aangenomen hypothese, als zouden wij in onzen canon brieven uit den tijd en van de hand van Paulus historicus bezitten.

Vatten wij alles te zamen, wat wij tot hier toe hebben bijeengebracht over den strijd tegen Paulus canonicus, in de christelijke oudheid gevoerd; overwegen wij de beteekenis van het feit, dat die bestrijding niet alleen uitging van de partij der joodsch-christelijke, d. i. der oud-christelijke behoudslieden, maar ook, zij het ook wegens geheel andere motieven, uit den kring der met Marcion verwante Encratieten; brengen wij dit feit in verband eenerzijds met de ons bekende zucht der oudkatholieke kerk om de haar welgevallige en voor haar doel veelbelovende produkten uit den na-apostolischen tijd als apostolische geschriften te canoniseeren, anderzijds met hetgeen ons gebleken is van het bestaan eener traditie aangaande Paulus als een in Nazareïsche d. i. joodsch-christelijke of oudchristelijke kringen hoog aangeschreven apostel; dan valt het niet moeilijk daaruit als wettige conclusie deze stelling af te leiden:

De uitwendige bewijzen voor de echtheid der op Paulus'

1) Vgl. mijn opstel over de Barnabas-apocalypse in dit Tijdschrift 1884.

naam staande brieven zijn van hetzelfde gehalte als die voor den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie.

M. a. w., wel verre van zekerheid ons te verschaffen omtrent den oorsprong der paulinische brieven, dwingen die zoogenaamde bewijzen ons veeleer om met verdubbelde opmerkzaamheid den inhoud van elk dier brieven afzonderlijk te raadplegen, ten einde zoo mogelijk iets te ontdekken van het geheim hunner herkomst.

Zal nu echter het door ons in te stellen onderzoek naar den inhoud en de strekking van den brief aan de Galatiërs de gewenschte vruchten opleveren voor het beoogde doel, dan dienen wij ons vooraf volkomen rekenschap te geven van hetgeen door het voorafgegaan onderzoek als positieve basis onzer verdere operaties verkregen werd. Van positief sprekende, denk ik aan iets, dat uit een bepaald oogpunt beschouwd, kan gesteld worden tegenover het resultaat der in de eerste mijner quaestiones paulinae medegedeelde onderzoekingen. Men heeft n. l. geen onrecht, als men beweert, dat met het stellen en uitwerken dier quaestiones, in het gunstigste geval niets meer verkregen werd dan dit negatieve resultaat, dat aan de oudchristelijke literatuur van vóór het laatste kwartaal der tweede eeuw of daaromtrent geen dadelijke bewijzen van het voorhanden zijn van onzen brief aan de Galatiërs kunnen ontleend worden. Welnu, in de thans ter sprake gebrachte feiten en daten hebben wij iets verkregen, dat aanspraak maakt op den titel van positieve en als zoodanig geschikte basis voor verdere nasporingen. Het komt er nu in de eerste plaats op aan, de beteekenis van deze positieve uitkomst ons zelven volkomen helder te maken. Aan deze taak wijden wij onze volgende paragraaf.

§ 5. *Resultaat en conclusie.*

In de beide vorige paragrafen deed ik reeds mijnen lezers de beteekenis opmerken van het onmiskenbare feit, dat de strijd tegen de canoniseering der Paulusbrieven voornamelijk uitging van die partij in de kerk, die, als de conservatieve bij uitnemendheid, de oudapostolische getuigenissen op den hoogsten prijs moest schatten. De waarde van dit feit is tot nu toe

algemeen miskend, naardien men aan de bedoelde conservatieve partij ten onrechte, gelijk wij zagen, eene radikale oppositie tegen Paulus historicus toeschreef.

Met dit feit verbind ik een ander van niet minder onloochenbaren aard, t. w., dat bedoelde oppositie dateert van denzelfden tijd, waarin de katholieke partij het werk van de canonisatie der Bibliotheca Sacra Novi Testamenti met ernst ter hand nam. Wat bij deze canonisatie den doorslag gaf, wat als motief tot aanneming of verwerping van eenig hierbij in aanmerking komend geschrift werd toegelaten, behoeft hier niet in het breede vermeld te worden, daar het van algemeene bekendheid mag geacht worden, dat de geschiedenis van het ontstaan der oud-katholieke kerk onafscheidelijk is van die des canons en de eene door de andere wordt geillustreerd, zóó dat die twee kunnen gezegd worden te zamen uit één wortel te zijn opgegroeid. Wij weten wat te denken van de pretensie dier katholieke kerk, als zou zij in haren codex sacer slechts documenten uit den apostolischen tijd hebben toegelaten. Gerust kunnen wij zeggen, dat de kerkmannen, die tegen het einde der 2e eeuw zooveel ijver aan den dag legden voor het apostolisch karakter der officiëele leer, ten eenenmale de hoedanigheden misten om uitspraak te doen over den al of niet apostolischen oorsprong van eenig geschrift destijds in omloop, wel te verstaan, dit woord „apostolisch'' in historischen zin genomen. Tal van bewijzen zijn voor die stelling aangevoerd. Voor hem, die in de christelijke letterkunde van dien tijd geen vreemdeling is, groeit die reeks van bewijzen steeds aan. Geen wonder! Blijkens de gecanoniseerde schriften des N. T. zelven was het begrip van apostoliciteit uit twee heterogene bestanddeelen samengesteld. De apostelen waren te gelijk bevoegde en onbevoegde getuigen voor het ware christendom. Hunne auctoriteit wordt beurtelings op de nadrukkelijkste wijze geaffirmeerd en geloochend. In dit dualisme spreekt het bewustzijn der kerk zich uit, dat zij voor haar tegenwoordig geloof eene andere basis van gezag behoefde, dan die van de primitieve overlevering, door de behoudsmannen als de eeniglijk apostolische erkend. Zoo verklaart zich de canonisatie van den langst levenden der Twaalven en van zijn logos-evangelie. En in datzelfde licht moet, ik ben er zeker van, ook de canonisatie

van den ἐσχατος τῶν ἀποστολων (1 Cor. XV, 8) geplaatst worden, zullen wij eindelijk eens aan den chaos ontkomen, waarin wij nog altoos met onze voorstellingen omtrent de wording der oud-katholieke kerk ons bevinden.

Zeer zeker bewijst de late canonisatie der Paulusbrieven op zich zelf nog in geenen deele hunne onechtheid. Intusschen verdient hier het feit onze volle aandacht dat ten aanzien der synoptische evangeliën de eerste sporen van kerkelijken ijk zich reeds bij Justinus vertoonen en dat derhalve in dit opzicht de bedoelde brieven met het Johannes-evangelie op dezelfde lijn voor ons staan. De nieuwere critiek heeft hier, volgens mijn oordeel, met twee maten gemeten, toen zij wat voor de echtheid van het vierde evangelie bedenkelijk scheen, voor die der Paulusbrieven irrelevant achtte. Zij redeneerde aldus: voor de eerste Christenen viel het begrip van Schrift samen met dat van openbaringsoorkonde uit den vóórchristelijken tijd. De behoefte aan gezaghebbende documenten nevens het O. T., over het wezen des Christendoms, ontstond eerst toen de verdeeldheid in den boezem der christelijke gemeente zelve eene bedenkelijke hoogte had bereikt en de kerk met algeheelen ondergang bedreigde. Hier nu kwam het in de eerste plaats daarop aan, dat men volkomen zekerheid ontving omtrent de ipsissima verba Domini, en tevens omtrent zijne fata en facta eene volstrekt vertrouwbare oorkonde bezat. Dit karakter nu van ontwijfelbare zekerheid droegen de in omloop zijnde evangeliën, voorzoover zij geacht werden uit den apostolischen tijd afkomstig en door het gezag hunner apostolische schrijvers behoorlijk gewaarborgd te zijn. Het was te doen om λογια κυριακα, λεχθεντα καὶ πραχθεντα Ἰησοῦ, gelijk de schriftelijke en mondelinge overlevering als uit de prediking der Twaalven ze had overgenomen en bewaard. Dat een boek als ons vierde evangelie noch door Papias noch door Justinus wordt genoemd of aanbevolen, kan niemand onzer bevreemden, nadat de late oorsprong van dit evangelieboek aan het licht is gekomen. Evenmin echter, zoo redeneert men verder, kan het den deskundige verwonderen, dat eerst een dertigtal jaren, nadat Justinus zijne groote apologie schreef, aan de canonisatie der Paulusbrieven werd gedacht. Ten deele bestond hier hetzelfde bezwaar als bij Johannes evangelista, t. w. het late ontstaan van sommigen dier epistels. Doch ook daar,

waar dit motief niet aanwezig was, zooals bij de echte brieven, wordt het late datum hunner canonisatie volkomen duidelijk, wanneer men acht geeft òf op de stelselmatige oppositie, die de paulinische denkbeelden van meet aan in de gemeente hadden ontmoet, òf op het particuliere en locale karakter dezer brieven, die immers naar vorm en inhoud niets meer dan gelegenheidsschriften zijn, òf eindelijk op de omstandigheid, dat de behoefte aan codificatie van de leer der apostelen zich eerst moest doen gevoelen, nadat die aan het behoorlijk fixeeren der *λόγια κυριακά* bevredigd was.

Het zwakke in deze redeneering zal, dunkt mij, niet moeilijk zijn aan te wijzen. Al dadelijk is in dit verband de tegenstelling tusschen *λόγια κυριακά* en apostolische leer onjuist. Aan de eene zijde toch vormen de *λόγια κυριακά* in hoofdzaak den inhoud der apostolische leer en ontleenen de kanonieke evangeliën hun gezag aan niets anders dan aan de overlevering der apostelen; van de andere zijde wil Paulus canonicus in hoofdzaak niets anders dan het mandaat van den Heer ten uitvoer brengen, en is dus zijn getuigenis voor de gemeente, voor zoover deze naar oudheid en apostolische herkomst vraagt bij de berichten over hetgeen de *κύριος* van haar eischt, van niet minder belang dan de oudste evangeliën met hunne dubieuse titels. Voorts dient opgemerkt, dat het bezwaar, aan het particuliere en locale karakter der Paulusbrieven ontleend, weinig afdoende mag heeten, daar het geheel wordt geneutraliseerd, ja meer dan opgewogen wordt door de solemneele en officieele wijze, waarop de briefschrijver als apostel van Jezus Christus het gezag van zijne geschriften doet spreken. Eindelijk laat ook de bewering, als zouden de evangeliën voor kerkelijk gebruik vroeger in aanmerking gekomen zijn dan de apostolische mandementen in epistolairen vorm, die zich in het N. T. bevinden, aan juistheid te wenschen over. Immers naast het bericht van Justinus aangaande de openbare voorlezing der apostolische gedenkwaardigheden of evangeliën, staat de uit even zekere bronnen vloeiende mededeeling over het gebruik, bij de gemeenten der wordende katholieke kerk in zwang, om de herderlijke brieven van invloedrijke kerkelijke personen of corporaties bij de godsdienstoefening geregeld voor te lezen.

De zaak, waarop het hier boven alles aankomt, is deze, dat

wij ons behoorlijk rekenschap geven van de hoofdmotieven, waardoor de strijdende partijen in de kerk geleid werden tot aanneming en verwerping van geschriften, die voor den kanon in aanmerking kwamen. Geen voorstelling nu kan onjuister zijn dan deze, als zou het streven der katholieke partij tot canonisatie der Paulusbrieven, wegens des apostels inpopulariteit in de kerk, bemoeielijkt zijn geworden. Voor die inpopulariteit is geen enkel houdbaar argument aan te voeren. Wij moeten de zaak juist omkeeren en zeggen, dat de populariteit, die de historische Paulus in christelijke kringen bezat, tot verklaring kan dienen van het onloochenbare feit, dat zoovele voor kerkelijk gebruik bestemde tractaten op zijn naam zijn gefingeerd. Het zou ook inderdaad onverklaarbaar zijn, waarom de oud-katholieke partij, die toch buiten kijf een overwegend conciliant karakter bezat, bij voorkeur op Paulus' naam staande geschriften hadde gecanoniseerd, indien deze Paulus eene persona ingrata ware geweest, en zijn naam zelf een slechten klank hadde gehad bij de zoo invloedrijke joodsch-christelijke behoudslieden. De Tubingsche voorstelling wordt nog onwaarschijnlijker, als men in aanmerking neemt, welke rol in de combinatie dier geleerden aan Marcion wordt opgedragen. Zijn streven, of dat zijner volgelingen, om door een beroep op Paulus de anti-joodsche denkbeelden bij de gemeente aan te bevelen, is immers alleen te verklaren bij ondersteldе populariteit van den apostel der heidenen?

Niets in waarheid is eenvoudiger en natuurlijker, dan het verzet der Ebionieten tegen de pogingen, door de katholieken van Irenaeus' tijd aangewend, om de Paulusbrieven te canoniseeren, ook al twijfelt men geen oogenblik aan de oprechte hulde, door diezelfde Ebionieten aan de nagedachtenis van den heiden-apostel gebracht. Van Paulus wilden zij wel weten; het getuigenis van het oude kerugma-boek, bij Clemens Alexandrinus, dat der Twaalf Testamenten en dat van de Nazareërs bij Hieronymus heeft het ons geleerd; maar wat had deze antagonist der joodsche letterzifters, deze ijveraar voor het joodsch-christelijke universalisme met den schrijver der paulinische brieven gemeen? Als Hieronymus ons mededeelt, dat de bestrijders der pastorale brieven van deze epistolae beweerden dat zij waren „propriae", wat beteekent dit dan anders, dan

dat deze antagonisten behoorlijk onderscheid wisten te maken tusschen het werk van Paulus en het eigen maakwerk der katholieke partij?

Het is hier de plaats niet in een opzettelijk onderzoek te treden naar de inwendige gronden, aan den inhoud der brieven ontleend, die voor hunne onechtheid pleiten. Slechts voorloopig en in het algemeen vestig ik de aandacht op de eigenaardige wijze, waarop de auteur der Hoofdbrieven, met name die van den brief aan de Galatiërs, van meet aan zich bij zijne lezers introduceert. De briefvorm, waarvan hij zich bedient, heeft meer van een masker dan van een opschrift eener werkelijke missive; draagt meer het karakter van eenen rhetorischen introïtus dan van een eenvoudig adres, gelijk de onveranderlijke gewoonte van dien tijd meêbracht, dat aan het hoofd van alle brieven werd geplaatst. Men behoeft slechts eenige aandacht te schenken aan de zeer uitvoerige en nauwkeurige vergelijking, bij Hilgenfeld op pag. 99 vlg. van zijn Galaterbrief te vinden, tusschen den vorm van het adres der brieven bij de klassieken en dien bij de schrijvers des N. T. voorkomende, om tot de overtuiging te komen, dat de laatste, ofschoon terugwijzende naar den eerste, toch daaruit alleen niet genoegzaam verklaard wordt. Grijpt men, gelijk natuurlijk is, dan naar het O. T., men vindt ook daar niet, wat men zocht, nl. de noodige gegevens tot verklaring van den bizonderen vorm van adres en opschrift der N. T.sche brieven. Neemt men met de meeste exegeten aan, dat de brief aan de Galatiërs de oudste is, dien wij van Paulus' hand bezitten, dan ligt het voor de hand om van dezen brief uit te gaan bij het onderzoek naar den oorsprong van den zeer eigenaardigen N. T.ischen epistolairen vorm, en even natuurlijk is dan ook de conclusie, dat de belangrijke afwijking van de constante gewoonte, die deze apostel zich veroorloofde, waar hij zich aan het briefschrijven zette, alleen te begrijpen is, wanneer men het zeer buitengewone in aanmerking neemt èn van het doel, dat hij beoogde, èn van zijne verhouding tot de gemeente, èn van het karakter, waarin hij als briefschrijver optrad. Met dit alles is in het wezen der zaak niets anders gezegd, dan dat wij in de brieven van Paulus geenszins brieven in den gewonen zin des woords hebben te erkennen. De bewering, dat alles hier ver-

klaard wordt uit de bizondere omstandigheden, waarin de apostel zich bevond, is in den grond niets anders dan eene belijdenis van onkunde. Tot een begin van verklaring komt het eerst, als men tracht aan te wijzen, hoe het zelfgevoel, de bewustheid van hooger roeping, het besef zijner waardigheid als apostel van J. C. hem de noodzakelijkheid oplegde, waar hij tot de gemeente schrijvende optrad, van meet aan met de bestaande gebruiken te breken. Zoo als ik zeide, ik breng deze opmerking hier niet in het midden als rechtstreeksche instantie tegen de echtheid van den brief. Alleen wilde ik thans doen uitkomen, welke bizondere verplichtingen op de verdedigers der echtheid rusten, ten gevolge van het abnormale in den epistolairen vorm, in verband met de zeer late erkenning dezer brieven in officiëele kerkelijke kringen. Wanneer men zegt: „het feit, dat de echte brieven van Paulus, met name dat die aan de Galatiërs zoo weinig invloed hebben geoefend op de christelijke literatuur vóór het jaar 170 of 180, behoeft ons even weinig te verbazen als het lang uitblijven van alle pogingen om aan deze brieven nevens de oude evangeliën kerkelijk gezag te verleenen, want deze brieven waren van particulieren aard en droegen het karakter van gelegenheidsschriften;" — dan ziet men voorbij, dat de geheele vorm en aanleg en de daarmede homogene inhoud dezer zoogenaamde particuliere brieven aan dit argument alle kracht ontnemen. Immers van meet aan toont deze auteur dat hij geheel wat anders in den zin heeft dan het opstellen van een brief in den gewonen zin des woords. De plechtige, ja pompeuse wijze waarop hij zich bij zijne lezers introduceert, signaleert zijn geschrijf des te sterker en opvallender, daar in dit opzicht bij Grieken en Romeinen destijds de meest absolute soberheid werd in acht genomen.

Het opzettelijke in deze afwijking van het heerschende gebruik, het rhetorisch opgeschroefde, het gezwollene en overladene in dezen introïtus, wel verre van te worden geneutraliseerd door het intieme karakter hetwelk dit epistel overigens draagt, wordt veeleer daardoor in nog schriller licht geplaatst. Ik weet wel, dat velen deze en dergelijke vreemde verschijnselen genoegzaam verklaard achten door de opmerking dat het Christendom, gelijk het de gedaante der geheele sociale en moreele

wereld vernieuwde, gelijk het een eigen taal voor de godsdienstige gedachtenwisseling in het leven riep, zoo ook zonder veel moeite eene zoo ondergeschikte zaak als de herschepping van den bestaanden briefvorm kon op zich nemen. Men zou er nog bij kunnen voegen, dat het genie van een man als Paulus onberekenbaar is en dat men juist in dezen eersten tijd des Christendoms, in deze periode van buitengewone spanning en gisting, toch waarlijk geen recht heeft om zich te verbazen daarover, dat de opgewondenheid zich ook tot in den aanleg der schriftelijke ontboezemingen openbaart. Ik heb op deze en dergelijke vertoogen slechts te antwoorden: hoe meer sporen van genialiteit en scheppende macht men in deze oorkonde vindt, des te meer moet men zich er over verbazen als men opmerkt dat zij ruim eene eeuw zonder dadelijken invloed schijnt gebleven te zijn. Is het niet alsof deze Paulus, die toch waarlijk aan de Galatische Christenen geene omschrijving behoefde te geven van zijn persoon en ambt, deze gelegenheid aangrijpt om ook in wijderen kring bekendheid te geven aan het hem door God opgelegde werk? Welnu: dat iemand, die overtuigd is eene goddelijke roeping te vervullen, zich op den voorgrond dringt, zich op eene hoogte plaatst die hem in staat stelt zijn woord tot velen te gelijk te doen doordringen, daarin steekt niets vreemds, maar wel hierin, dat zulk een persoon, vooral wanneer hij, gelijk hier het geval is, hoogst belangrijke zaken op de meest indrukwekkende wijze mededeelt, noch echo, noch rechtstreeksche tegenspraak op zijne woorden bij de hoorders vindt. Onderstellen wij daarentegen, dat wij hier te doen hebben met een later op Paulus' naam gefingeerd stuk, uitgegaan van eene kerkelijke partij, die den destijds gebruikelijken weg volgde om hare opvatting van het Christendom als de echt Paulinische te signaleeren, en ontdekken wij, dat zich tegen deze poging om de nieuwe denkbeelden door het gezag van een ouden naam meer algemeenen ingang te doen vinden, de oppositie aanstonds vertoont in de kringen van hen, die zich door hunne gehechtheid aan de oude traditiën onderscheidden, dan vervallen de bedoelde bezwaren, en de overige ons bekende feiten en verschijnselen worden op eenmaal verklaarbaar.

Volkomen terecht schrijft Hausrath in zijne verhandeling over de kerkvaders der tweede eeuw (zie zijne: Kleine Schriften

religionsgeschichtlichen Inhalts, 1883, pag. 135): „het is eene dwaling, voortkomende uit onbekendheid met het materiaal waarmede wij hier te doen hebben, als men der nieuwe theologie verwijt dat zij bij hare critiek zich van te grove bezems bedient. Zoo als de zaken hier geschapen staan, geldt geen andere regel dan die van Cartesius: de omnibus dubitandum."

Is het dan, zoo zou men haast vragen, soms een gebrek aan consequentie bij Hausrath, wanneer hij zijn twijfel tot de paulinische hoofdbrieven niet heeft uitgestrekt? Men wordt in die onderstelling versterkt, als men t. a. p. blz. 13 deze woorden leest: „diejenigen pseudonymen Schriftsteller die sich mit den Apostelnamen eines Paulus, Petrus, Jacobus, Judas, Johannes, schmückten, hat man in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen, falls sie dessen würdig erfunden wurden; im andern Falle aber gingen sie, wenige Ausnahmen abgerechnet, zur Strafe ihrer Usurpation unter." Ook daar waar Hausrath eene exceptie maakt op dezen algemeenen regel ten gunste der hoofdbrieven (t. a. p. blz. 124) geschiedt dit slechts als in het voorbijgaan en worden wij aanstonds weer door den schrijver gewezen op het pseudepigraphische karakter der gansche literatuur, bij Heidenen, Joden en Christenen, en daarnevens op het gebrek aan waarheidszin zelfs bij den allerbesten van dezen tijd, n.l. bij Origenes, die niet schroomde een opzettelijk pleidooi te voeren voor de bemanteling der waarheid waar de belangen van godsdienst en Christendom op het spel stonden. „Schon im zweiten Jahrhundert, lezen wij blz. 133, ist die Geschichte der Kirche des ersten Jahrhunderts vollkommen mythisch." Iets vroeger werd Celsus vermeld, die reeds het geheim der overwerking in de evangeliën pour le besoin de la cause had ontdekt. Wie zich eenigermate vertrouwd heeft gemaakt met een geschiedschrijver als Eusebius, en diens kerkgeschiedenis doorleest, zal volkomen moeten instemmen met het oordeel van Jakob Burckhardt, te vinden in diens Zeit Constantin's, zweite Aufl., blz. 347 en 348: „Eusebius ist der erste durch und durch unredliche Geschichtsschreiber des Alterthums. Nach den zahllosen Entstellungen, Verheimlichungen und Erdichtungen die ihm nachgewiesen sind, hat er gar kein Recht darauf als entscheidende Quelle zu figuriren ... und dazu kommt noch — des wahrhaft hässlichen Styles zu geschweigen — eine mit

Bewusstsein schielende Ausdrucksweise, der absichtlich unklare Bombast, die zahllosen Zweideutigkeiten dieses Schriftstellers, so dass der Leser gerade an den wichtigsten Stellen auf Fallthüren und Versenkungen tritt." Men raadplege een auteur als Lactantius, b. v. in zijn geschrift de mortibus persecutorum; men beproeve de historische trouw van eenen Hieronymus waar hij de geschiedenis van het monnikwezen verhaalt, of van eenen Augustinus waar hij als getuige optreedt van de mirakelen als in zijnen tijd geschied, en men zal geneigd zijn het oordeel te onderschrijven, door Hausrath aan het eind zijner verhandeling in deze bewoordingen uitgesproken: „Man erlebte eben, was man glaubte und erleben wollte. Dass ein so phantastisches Geschlecht, dem die eigene Gegenwart mythisch wird, für das, was über die Vergangenheit seiner Kirche aussagt, nicht nur geringen, sondern ohne Bürgen gar keinen Glauben verdient, liegt auf der Hand. Diese religiösen Schulen und ihre Repräsentanten bewegen sich durchaus in dem Medium der pia fraus, so dass Gedanken, Träume, Worte, Schriften, Namen, Personen, kurz alles apokryph wird."

De omnibus dubitandum. Met dezen stelregel van Cartesius opende zich een nieuwe wereld voor het wijsgeerig denken. Met diezelfde maxime moeten wij den weg van het onderzoek naar het oudste Christendom betreden. De ons ter beschikking staande oudste oorkonden, altemaal, behoudens enkele uitzonderingen wellicht, eerst in de tweede eeuw opgesteld, moeten, naar de treffende uitdrukking van Dr. Joël in het 2de stuk zijner Blicke, door ons als palimpsesten worden behandeld. Niet altoos zal het ons gelukken, den ouderen tekst van onder het daarover heen geschrevene te voorschijn te brengen. Niet zonder de uiterste zorg, niet zonder de aanwending van allerlei voorbehoedmiddelen, niet zonder eene slechts door langdurige oefening te verwerven bedrevenheid zal van dezen arbeid eenige degelijke vrucht verkregen worden. Wie onzer zal vermetel genoeg zijn om vooraf te verzekeren, dat die uitkomst op schitterende wijze de ten koste gelegde inspanning zal beloonen?

Allerminst mag de waarheidzoekende man zich laten afschrikken van den arbeid door de vrees dat het resultaat van zijn onderzoek slechts aan weinigen zal behagen. Bij de vragen die

thans op dit gebied aan de orde zijn moet aan de apologetiek het zwijgen worden opgelegd en voor goed worden gebroken met de stelling: de schriften des N. T. vertegenwoordigen, voor zoover hare onechtheid niet bewezen is, het Christendom in het eerste stadium zijner ontwikkeling, hetwelk door de catastrophe van 70 wordt gesloten. Veeleer hebben wij voor onze critiek het uitgangspunt te nemen aan de tegenovergestelde zijde, en op grond van de tot dusverre verkregen resultaten, welke dien naam verdienen, deze stelling aan onze verdere operatiën ten grond te leggen: de schriften des N. T. vertegenwoordigen, voor zoover hare echtheid niet bewezen kan worden, het christendom van het na-apostolische tijdvak.

Het hangt nu maar af van den zin, door ons aan de qualificatie: „na-apostolisch” gehecht, of wij een meer of minder breede lijst kunnen opmaken van bescheiden, die voor de rubriek „apostolisch” in aanmerking komen. In onze dagen b. v. kan iemand geacht worden de echtheid der Johanneïsche apocalypse vast te houden, ook al bestrijdt hij den apostolischen oorsprong van dat boek, ook al gaat hij van de onderstelling uit, dat de apostolische generatie in engeren zin omstreeks het jaar 70 reeds voorbij gegaan en de geheele apostelkring, met inbegrip van Johannes Zebedeus' zoon, uitgestorven was. Zoo opgevat zouden, behalve de fragmenten van het problematische evangelie-geschrift, dat geacht wordt aan onze synoptici te zijn voorafgegaan, geen andere stukken dan de zoo genaamde echte brieven van Paulus door ons op de lijst kunnen geplaatst worden van die boeken, wier apostolische titel een ernstig onderzoek onzerzijds noodig maakt. Van hoeveel waarde deze enkele oorkonden uit den alleroudsten tijd des Christendoms, in geval hare echtheid vaststond, wezen zouden, behoeft geen betoog. Evenmin is het noodig dat wij opzettelijk gaan aantoonen dat de uitnemende kostbaarheid van zulke als door een wonder ons behouden documenten eerst dan ten volle door ons kan gewaardeerd worden, als de tegen hunne echtheid oprijzende twijfelingen met volkomen onpartijdigheid en onomkoopbare gestrengheid zijn onderzocht. Dat dit onderzoek tot heden toe niet of slechts op onvoldoende wijze heeft plaats gehad, meen ik in deze bladzijden te hebben aangetoond. Indien het ook al blijken mocht, dat ik hier en daar mij vergiste in het determi-

neeren, combineeren en appreciëeren der ter sprake gebrachte feiten, dit eene, meen ik, zal voor alle bevoegde en bezadigde beoordeelaars wel vaststaan, dat onze beschouwing der oud-christelijke letterkunde een breedere en diepere basis behoeft dan die, welke aan die van Baur en de zijnen ten grond lag.

Reeds heb ik in de eerste reeks mijner Quaestiones Paulinae op tal van verschijnselen gewezen, welke eene radicale hervorming der bijbel-wetenschap doen verwachten. Het is mij aangenaam bij deze gelegenheid mij te kunnen beroepen op het oordeel van een man als Harnack, wien niemand van radicalisme of hypercritiek verdenkt. Dat oordeel vond ik in het 1e nummer der Theol. Litt.- Zeitung van 1885,waar Harnack Havet's le Christianisme et ses Origines bespreekt. Dat Harnack zich niet ingenomen verklaart met Havet's maar al te vaak subjectivistische bronnencritiek en zijne verwaarloozing van het op dit gebied door de moderne Duitsche wetenschap geleverde, spreekt van zelf. Des te merkwaardiger komt het mij voor, dat de Duitsche geleerde oog en hart toont te hebben voor de grondgedachte van Havet's beschouwing, hoezeer deze ook een in den gebruikelijken zin des woords radicaal en negatief karakter vertoont. Harnack verklaart: niettegenstaande al de kapitale gebreken van Havet's werk kan het aan de wetenschap grooten dienst bewijzen bij de nieuwe phase, welke voor de critiek na Baur zich opent. Met ingenomenheid citeert Harnack van Havet's werk IV, pag. 485 vlg. „Dès les premières années de notre ère, il y avait des Juifs établis sur bien des points de l'empire; ils formaient une association qui pénétrait partout, et partout exerçait son action sur le monde romain, en même temps qu'elle lui restait étrangère et en demeurait indépendante. Ils avaient autour d'eux les judaïsants, qui partageaient leurs croyances. En particulier, ils attendaient un Oint ou un Christ, qui devait descendre du ciel pour ouvrir le règne du Dieu des Juifs à la place de celui des Romains. Vers les premiers temps du principat de Claude, il se répandit que ce Christ était venu, que c'était Jésus, mis en croix sous Tibère; qu'il était ressuscité, et qu'il allait à son tour ressusciter tous les justes morts, pour les réunir dans une vie éternelle à ceux qui vivaient encore, et faire disparaître les pécheurs . . . . Avec la foi au Christ et à la résurrection, on embrassait d'ailleurs le

culte d'un seul dieu et l'aversion des idoles, c'est à dire ce qui avait fait tant de prosélytes au judaïsme, et, d'un autre côté, on se débarrassait, au nom de Christ, de tout ce qui gênait le judaïsme, à commencer par la circoncision. La foi nouvelle gagna ainsi jusqu'à des Gentils non judaïsants. Ce judaïsme épuré s'épura de plus en plus en s'étendant parmi eux, et se pénétra de la philosophie hellénique; les deux esprits en vinrent avec le temps à se confondre.

Volgens Havet heeft Jezus zelf, voor zoo ver wij hem kennen (H. reduceert die kennis tot een minimum) nagenoeg of in het geheel geen invloed gehad op het Christendom der tweede eeuw, waaruit dan weder de Katholieke kerk ontstond. „Ich halte, zegt Harnack, diese Ansicht innerhalb gewisser Grenzen für richtig. In einer Anzeige der Schrift von Bruno Bauer, Christus und die Cäsaren (Lit. Centralblatt 1878 No 16) habe ich bereits erklärt, dass m. E. das Christenthum der Apologeten und der Kirche des 3 Jahrhunderts zum Theil wirklich die Genesis gehabt hat, welche Bauer als die Entstehung des Christenthums selbst ausgiebt. Die jüdische Diaspora ist der Boden auf dem sich das Griechische Christenthum im Reiche entwickelt hat; in dem A. T. einerseits, in dem hellenischen Geist andererseits wurzelt dasselbe, und Philo ist recht eigentlich ein Vater des Katholicismus. Havet's verdienste tegenover Bruno Bauer bestaat volgens Harnack, hoofdzakelijk hierin, dat hij het N. T. niet uit den Griekschen, maar uit den Hebreeuwschen factor laat ontstaan. Tusschen deze twee: het Christendom van Jezus (die zich niet eens voor Messias uitgaf) en het Helleensche Christendom (dat zich tot op onzen tijd heeft voortgeplant en ontwikkeld) bestaat weinig of geen verband. Paulus, dien Havet uit de vier hoofdbrieven construeert, heeft groote beteekenis gehad. En toch zal het Paulinisme tot op Augustinus zonder wezenlijken invloed zijn gebleven! Met ziet: het actueele probleem moge in hoofdzaak juist zijn gesteld, aan het buitengewone van Paulus' optreden moge de meest oprechte hulde zijn bewezen, ten slotte is de dienst door hem verricht tot overbrugging van de kloof tusschen het oorspronkelijke en het Helleensche Christendom, van luttel waarde voor ons. Moge dus ook Havet in groote trekken de richting hebben aangewezen, waarin na Baur de critiek zich moet bewegen, den arbeid

zelf hier te verrichten, heeft hij nog niet aangevangen. Ook is het mij niet gebleken dat Harnack het antwoord gereed heeft op de vraag, die toch als de alles beheerschende om antwoord roept: wat vangen wij aan met Paulus canonicus in de eerste, vóór-hellenistische periode van het Christendom? Blijkt het steeds duidelijker dat dit antwoord negatief moet luiden, des te levendiger zal ook de eisch tot herziening onzer beschouwing over de hoofdbrieven worden gevoeld.

November, 1885. A. D. LOMAN.

DIE LÖSUNG DER IGNATIANISCHEN FRAGE.

Unter dem Namen apostolische Väter finden wir herkömmlicherweise eine Gruppe von Schriften vereinigt, die gleichsam als ein Kanon zweiten Ranges dem neutestamentlichen Kanon zur Seite tritt. Ist der Name apostolische Väter auch erst im siebzehnten Jahrhundert durch Cotelier geschöpft worden, so bezeichnet er doch ziemlich genau, was dise Schriften entweder selbst sein wollen oder der Überlieferung nach sein sollen. Will der letzte Theil jener Benennung sagen, dass die Verfasser der Schriften zu den patres, zu den Vätern gehören, d. h. zu den Schriftstellern, zu denen die christliche Kirche verehrungsvoll aufschaut als zu ihren autoritativen Lehrern, so will der andere andeuten, dass sie unter diesen Lehrern einen besonders hervorragenden Platz einnehmen, dass auf ihren Schriften noch ein Abglanz der apostolischen Zeit selbst ruhe, dass in ihnen noch ein Nachgeschmack apostolischer Weihe, apostolischer Kraft und Wahrheit zu finden sei. Denn waren ihre Verfasser auch nicht selbst Apostel, so waren sie doch Apostelschüler, Leute also, die noch in die apostolische Zeit mehr oder weniger hineinragten, durch persönliche Beziehungen den Aposteln selbst noch mehr oder weniger nahestanden. Diese Schriften nun, die unter dem Namen „apostolische Väter" zusammengefasst werden, sind die beiden Briefe des Clemens an die Corinther und der Hirte des Hermas, alle drei ihrem Namen oder ihrer Angabe nach römischen Ursprungs, ferner der in Alexandrien heimische Brief der Barnabas, dem durch einen glücklichen Fund der jüngsten Vergangenheit als ein

---

1) Hinsichtlich der Form dieses Aufsatzes ist zu bemerken, dass derselbe ursprünglich als ein vor grösserem Publicum zu haltender Vortrag ausgearbeitet wurde.

gleichfalls unter die Bezeichnung apostolische Väter fallendes Dokument der Alexandrinischen Kirche die Lehre der 12 Apostel an die Seite zu stellen ist, endlich die ignatianische Literatur, der Person des Verfassers nach der antiochenischen, der Abfassung und Bestimmung nach hauptsächlich der kleinasiatischen Kirche angehörig, welch letzterer jedenfalls der mit den ignatianischen Briefen nah verbundene Philipperbrief des Polykarp zuzuweisen ist.

Wie die neutestamentliche Kritik der Fiction ein Ende gemacht hat, dass die im Neuen Testament vereinigten Schriften lauter authentische Zeugnisse und Erzeugnisse der Apostel oder der apostolischen Zeit seien. so hat die Kritik auch die herkömmliche Schätzung der sogenannten apostolischen Väter bedeutend erschüttert. Das bleibt zwar zweifellos bestehen: Jene Schriften sind ganz ausserordentlich wichtige Denkmale für die Entstehungsgeschichte der christlichen Kirche und des christlichen Dogmas, sie sind in dieser Beziehung eine ganz unschätzbare Fundgrube voll des reichsten und interessantesten Materials. Aber wie bei der Wiederherstellung des pergamenischen Riesenaltars im Museum zu Berlin die zahllosen grossen und kleinen marmornen Figurenfragmente ihren Werth für das Ganze erst dann erhalten, wenn man die Stelle gefunden hat, an der sie einzureihen sind, so können auch die historischen Schätze, die in jenen Schriften enthalten sind, erst dann gehoben und verwerthet werden, wenn man den Ursprung dieser Schriftstücke selbst näher zu bestimmen vermag.

Indem nun diese Schriften in dieser Richtung genauer untersucht wurden, haben sich sowohl hinsichtlich der Frage, ob sie ursprünglich, so wie sie vorliegen, geschrieben wurden, als auch und insbesondere hinsichtlich der Frage, ob sie von den Männern und zu der Zeit verfasst sind, von denen und in der sie geschrieben sein wollen oder geschrieben sein sollen, bei den meisten die ernstlichsten Zweifel ergeben. Allein der Brief des römischen Clemens an die Corinther hat eigentlich im Sturm der Kritik seine Stellung im Wesentlichen zu behaupten vermocht. Er gilt den meisten als ein am Ende des ersten Jahrhunderts entstandenes Sendschreiben jenes römischen Presbyters, dem man mit Recht den Titel eines apostolischen Vaters zuerkennen mag. Der sogenannte zweite Clemensbrief hat sich als

eine aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammende Homilie unbekannter Herkunft erwiesen, die nur dadurch zu dem Namen des zweiten Clemensbriefes kam, dass in einer alexandrinischen Bibelhandschrift ein Fragment davon hinter dem ersten Clemensbrief sich befand.

Auch der Hirte des Hermas ist ein umstrittenes Dokument. Folgt man dem Selbztzeugniss des Werkes, so ist es zur Zeit jenes Clemens wenn auch nicht von seiner Hand in der römischen Gemeinde entstanden. Nach dem Zeugniss des Muratorischen Fragments dagegen ist das Buch erst ziemlich später verfasst von dem Bruder jenes Pius, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf dem bischöflichen Stuhl zu Rom sass. Hiezu ist in neuester Zeit noch eine dritte freilich bis jetzt keineswegs genügend begründete Ansicht getreten, nach welcher der Hirte überhaupt kein einheitliches Werk sondern die Arbeit verschiedener Verfasser sei, von denen jeder die vorgefundene erweitert habe.

Aehnlich verhält es sich mit dem Barnabasbrief. Wenn die schroffe judenfeindliche Haltung des Briefs, die in ihm vorhandene unhistorische und willkürliche Behandlung der Schrift, die vielfach spitzfindigen, abgeschmackten und absurden allegorischen und typologischen Ausführungen, das bekannte merkwürdige Urtheil über die Apostel des Herrn, die Ansicht fast zu einer allgemeinen gemacht haben, dass der Brief nicht von Barnabas, dem Reisebegleiter des Apostels Paulus herrühren kann, welchem die Tradition ihn zuweist, so werde ich selbst demnächst den Nachweis liefern, das der Brief ebenfalls nicht von einer Hand stammt, sondern das Werk verschiedener Verfasser ist, die nach einander in der Zeit vom Ende des ersten bis gegen die Mitte des 2ten Jahrhunderts an ihm gearbeitet haben.

Was endlich die Lehre der 12 Apostel betrifft, so erweist sie sich im Gegensatz zu ihrem grossartigen Titel in einem grossen Theil als eine aus den Evangelien namentlich aber aus dem Pastor Hermae und dem Barnabasbrief gefertigte Compilation, was in Bezug auf die übrigen Theile keineswegs die Meinung befestigen kann, dass diese in der zwischen 120 und 160 entstandenen Schrift original seien.

Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass wir in den sogenannten apostolischen Vätern keineswegs Schriften vor uns haben,

welche einfach mit Recht auf Grund ihrer eigenen Behauptung oder auf Grund der Überlieferung anzusehen sind als originale Zeugnisse von Männern, die noch mit den Aposteln mehr oder weniger nah verbunden auch der Bedeutung und Autorität nach ihnen nahekommen, sondern dass man allen Grund hat über den Ursprung jeder einzelnen die sorgfältigsten Untersuchungen anzustellen.

Dies gilt insbesondere auch von demjenigen Theil der apostolischen Väter, mit dem wir uns hier etwas eingehender beschäftigen wollen, mit der ignatianischen Literatur, jenen sieben Briefen, die nach der Überlieferung der unter Trajan ad bestias verurtheilte Bischof Ignatius von Antiochien auf seinem Todesgang von Syrien nach Rom an verschiedene kleinasiatische Gemeinden, an Polykarp sowie nach Rom geschrieben haben soll. Die Forschung über diese Briefe hat nicht erst von vorne zu beginnen, sie ist bereits vorhanden in reicher Verzweigung nach den verschiedensten Richtungen, repräsentirt durch eine grosse Zahl zum Theil sehr werthvoller Abhandlungen und Werke. Und doch so viel darüber geschrieben und gestritten worden, es ist wie fast jeder der betheiligten Forscher selbst zugeben wird, eine Lösung der Frage, so wichtig eine solche für die Geschichte der christlichen Kirche und Lehre wäre, bis zum heutigen Tage nicht erreicht. Damit soll keineswegs gesagt sein, dass die Forschung bis jetzt überhaupt keine Früchte getragen: über viele und wichtige Dinge ist Dank der vereinigten Anstrengungen vieler in der That bereits eine Einigung erzielt. Dies gilt vor allen hinsichtlich des einen grossen Haupttheils der kritischen Frage, hinsichtlich des Textes. Die ignatianischen Briefe haben wie wenig andere altchristliche Literaturdenkmale eine äusserst verwickelte Textgeschichte. Nicht weniger als 4 bis 5 verschiedene Texte sind nach einander ans Licht getreten und standen einander gegenüber. Die Auffindung und Untersuchung derselben sowie die schliessliche Feststellung des ursprünglichsten Textes war eine lange und mühselige Arbeit und doch die erste und nothwendigste Vorbedingung aller weiteren Forschung: denn ohne sicheren Textesgrund war an eine fruchtbare, aussichtsvolle Untersuchung des Inhalts nicht zu denken. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts waren

in verschiedenen Ausgaben im Ganzen 16 lateinische Briefe publicirt, denen um die letztgenannte Zeit ein griechischer Text von 12 Briefen zur Seite trat. Es war dies im Wesentlichen die gegenwärtig sogenannte längere Recension der ignatianischen Briefe, nur dass ein zu derselben gehöriger Brief noch fehlte, den Isaak Vossius später hinzugefügt hat. Wurde dieser griechischen Briefsammlung auch auf katholischer Seite der Vorzug vor den lateinischen Briefen eingeräumt, so wurde doch bald auch die Aechtheit der ersteren in Zweifel gezogen. Noch ehe andere Handschriften auftauchten, hat bereits der älteste Protestantismus auch jenen griechischen Briefen gegenüber seine kritische Ader bewährt und wenn der Angriff auch im Interesse der Selbstvertheidigung und Selbstbehauptung geschah, so wurde er doch mit Mitteln der Wahrheit d. h. der Wissenschaft geführt und die Früchte solcher ehrlicher Forschung sind denn auch nicht ausgeblieben.

Ganz besonders war es nach dem Vorgang von Abraham Scultetus Nicolaus Vedelius (1623), der auf Grund der Zeugnisse des Eusebius und Hieronymus die Ansicht verfocht, dass auch die bis dahin bekannten griechischen Briefe weder der Zahl noch dem vollen Inhalt nach echt sein können. Ihm folgend ist der anglikanische Erzbischof Usher durch die Beobachtung, dass in 13. Jahrhundert in England eine vom vorhandenen lateinischen und griechischen Text abweichende aber mit dem von Theodoret benützten Texte übereinstimmende lateinische Version bekannt gewesen sei, zur Entdeckung eines Textes geführt worden, in welchem neben andern Briefen der längern Recension die 7 dem Eusebius bekannten Briefe oder wenigstens 6 davon in offenbar ursprünglicherer kürzerer Gestalt vorlagen. Bald darauf glückte es Isaak Vossius den entsprechenden griechischen Text in Florenz aufzufinden, den er bereits 2 Jahre nach der in Oxford erschienenen Ausgabe von Ushers lateinischem Text 1646 in Amsterdam veröffentlichte. Seit dieser Entdeckung ist der längere und mehr als 7 Briefe in sich schliessende Text der Ignatiana trotz sporadischer Vertheidigung so gut wie aufgegeben. Allein auch gegen die 7 Briefe blieb der Anstoss, den der Protestantismus von Anfang an genommen hatte, bestehen. Überzeugt von dem schriftmässigen und apostolischen Character der eigenen Verfassung

konnten namentlich die Reformirten die Vertheidigung des hierarchischen Systems des Katholicismus, wie sie die Briefe zu enthalten schienen, unmöglich für das Werk eines Mannes erachten, der die Stellung und Autorität des unter Trajan verstorbenen antiochenischen Bischofs Ignatius besass.

Der Streit ist ohne grössere Bedeutung geblieben, bis er in unserem Jahrhundert durch Auffindung eines neuen Textes abermals in gesteigerten Gang kam. Die bereits gewonnene Position, dass der kürzere Text der 7 Briefe der ursprüngliche sei, schien eine Zeit lang fast verloren zu gehen, als im Jahr 1842 in einem Kloster der nitrischen Wüste unter vielen anderen syrischen Handschriften auch 3 Briefe des Ignatius an Polykarp, an die Epheser und an die Römer gefunden und fürs britische Museum erworben wurden. Alles das Anstössige, das die Briefe mit Rücksicht auf die vorausgesetzte Zeit in dem bisher bekannten Text sowohl hinsichtlich der Schätzung der bischöflichen Stellung als auch hinsichtlich der Schätzung der Person Christi zu enthalten schienen, freilich auch viel Individuelles und spröd Historisches fand sich in diesen syrischen Briefen nicht, und so schien mit einem Schlag die kritische Aufstellung des reformirten Theologen Dalläus, dass Ignatius zwar Briefe geschrieben habe, dass aber bereits jene 7 kürzeren Briefe eine Fälschung gegen das Ende des 3. Jahrhunderts seien, voll und ganz durch Auffindung der ursprünglichen Briefe des Ignatius selbst bestätigt zu sein. Nachdem Cureton, der Caplan der Königin von England 1845 die syrischen Briefe nebst englischer Übersetzung herausgegeben, hat der Königlich preussische Gesandte am englischen Hof Josias von Bunsen jenen Nachweis wirklich zu führen unternommen. Nach ihm hat der Bischof Ignatius von Antiochien allein 3 Briefe an die oben genannten Gemeinden und Personen in griechischer Sprache geschrieben. Ein Landsmann von ihm hat sie ins Syrische übersetzt und in dieser Gestalt sind sie uns erhalten. Jene 7 Briefe des kürzeren griechischen Textes sind durch Interpolation der echten und durch Hinzufügung von einigen neuen entstanden; die Briefe des längeren griechischen Textes erklären sich durch abermalige Bearbeitung und Vermehrung der sieben.

So bestechend der Nachweis geführt zu sein scheint, er ist doch mehr ein Werk kirchlicher Diplomatik als unbefange-

ner wissenschaftlicher Kritik. Heute kann man denn auch auf die Aufstellungen Bunsens, so viele sie Anfangs mit sich zogen, zurückblicken als auf ein längst und sicher überwundenes Stadium in der Entwicklung unserer Frage. Nach Hefeles Vorgang haben insbesondere Baur und Uhlhorn mit scharfen und durchschlagenden Gründen den sekundären und epitomatorischen Character der syrischen Briefe erwiesen, ein Resultat, das andere, auch des Syrischen kundige Forscher vollauf bestätigt haben.

Nun aber nachdem die Textesfrage die Forschung angeregt, begann erst recht der Kampf um die sieben. Die, welche in der Vertheidigung des kürzeren griechischen Textes als des ursprünglichsten einmüthig zusammengestanden, giengen in der Auffassung und Beurtheilung des Inhalts sofort auseinander.

Für Baur [1]) und seine Schule sind die Briefe, sofern sie den unter Trajan gemarterten Bischof Ignatius von Antiochien zum Verfasser haben wollen und doch durchweg die Merkmale einer mehrere Jahrzehnte späteren Zeit an sich tragen, nichts anderes als eine um die Mitte des zweiten Jahrhundert entstandene Fiction, eingegeben durch das Interesse, den vom Iudenschristenthum ausgehenden Episkopat dadurch für das Heidenchristenthum annehmbar zu machen, dass man in der heidenchristlichen Mutterkirche Antiochien in der Person des von apostolischem Ansehen getragenen und vom Glanz des Martyriums umstrahlten Ignatius einen eigenen heidenchristlichen Träger und Begründer sich schuf.

Modificirt hat diese Ansicht bis zum heutigen Tag ihre Vertreter, unter denen besonders Hilgenfeld [2]) zu nennen ist. Die Hauptgründe, welche gegen die Aechtheit der Briefe vorgebracht werden, sind folgende. Die weise Milde des Kaisers Trajan, die in seinem Character begründet speciell in seinem Christenedict sich kundgibt, lässt es als sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass er die Grausamkeit gehabt habe, den Ignatius von Syrien durch Asien nach Rom transportiren und im Circus durch wilde

---

1) Über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche, Tüb. Ztschrft f. Theol. 1838, III.

Die ignat. Briefe und ihr neuester Kritiker 1848.

2) Die apostolischen Väter, 1853 ' Ztschrft f. wiss. Theol. 1874.

Thiere sterben zu lassen. Die Trajansche Zeit kent kein zweites Beispiel dieser Art. Symeon Sohn des Klopas ist nicht nach Rom gebracht sondern an Ort und Stelle in Jerusalem hingerichtet worden und hinsichlich des Ignatius selbst meldet Johannes Malalas, dass derselbe zur Zeit des Erdbebens, durch welches Antiochien am 13. Dezember 115 heimgesucht worden, in dieser Stadt in Gegenwart Trajans Märtyrer geworden sei.

Der zweite Hauptgrund macht geltend, dass in dem Brief Verfassungsverhältnisse vorausgesetzt werden, wie sie in der Trajanischen Zeit unmöglich schon bestanden haben können. In den Briefen werde das dreifache Amt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen als allgemein kirchliches Institut vorausgesetzt und davon mit einer Werthschätzung gesprochen, wie sie nur in einem vorgerückteren Stadium der hierarchischen Entwicklung möglich sei. Als drittes gewichtiges Argument wird angeführt, das auch die in den Briefen bekämpften Irrlehren Erscheinungen zur Voraussetzung haben, die sich erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts nachweisen lassen.

Zu diesen chronologischen Argumenten gesellen sich andere, welche durch Aufzeigung von innern Widersprüchen und innern Unwahrscheinlichkeiten die Fälschung offenbar machen sollen. In dieser Beziehung wird hauptsächlich geltend gemacht, dass mit der Angabe der Briefe, dass Ignatius den Weg von Syrien nach Rom habe zurück legen müssen unter Bewachung von 10 Leoparden d. h. von 10 Soldaten, die ihn Tag und Nacht unausgesetzt misshandelten, die andere von den Briefen vorausgesetzte Thatsache unvereinbar sei, dass Ignatius volle Freiheit hatte, die Christen in allen Städten, durch die er kam, bei sich zu empfangen, mit ihnen brieflich zu verkehren, sich von ihnen begleiten zu lassen. Endlich findet man in dem stürmischen Drängen des Ignatius zum Märtyrertod, in der selbstbewundernden Art, wie er von seinen Leiden und von seinem Tode spricht, in der Verherrlichung, die er der Bischof dem Episkopat angedeihen lässt, Züge von unchristlicher Leidenschaft, von Eitelkeit und Selbstüberhebung, die man dem Ignatius nicht zutrauen zu können glaubt.

Dem Zeugniss gegenüber, das in dem Brief des Polykarp an die Philipper für die Aechtheit der Ignatiana enthalten zu sein scheint, helfen sich die Gegner damit, dass sie den Brief

selbst für unecht, für das nur zur Einführung der Briefe geschriebene empfehlende Vorwort, oder wenigstens für interpolirt erklären.

Eine absonderliche Stellung unter den Gegnern der Ignatiusbriefe nimmt Renan [1]) ein, der alle verwirft ausser dem Römerbrief, eine Ansicht von der freilich nicht einzusehen ist, wie sie die Schwierigkeiten der Frage irgendwie lösen soll.

Den Gegnern gegenüber hat es nicht an Vertheidigern gefehlt. War auf katholischer Seite dir Aechtheit eine zweifellose Sache, die kaum des Beweises bedurfte, so sind doch auch der Protestanten nicht wenige gewesen, die so umbequem zum Theil das Resultat ihnen sein mochte, den Gründen Rechnung trugen, die für die Aechtheit der Briefe zu sprechen schienen. Alle Vertheidigung recurrirt immer wieder auf dasselbe Hauptargument, auf das Zeugniss, das die Briefe in ihrer Individualität in sich selber haben. Wenn man die Briefe liest, so wird man sich in der That des Eindrucks nicht erwehren können: das Alles ist unmittelbar gedacht, unmittelbar empfunden, unmittelbar erlebt, das kann unmöglich alles ein Falsificator mit künstlicher Reflexion erfunden haben.

Dem gibt denn auch einen entschiedenen, wenn auch wohl zu scharfen Ausdruck das Wort Rothes, [2]) dass demjenigen, der den ignatianischen Briefen, sofern er vorurtheilsfrei an sie herantrete, die für ihre Aechtheit bürgende Eigenthümlichkeit nicht abfühle, die Fähigkeit einer sichern Auffassung schriftstellerischer Individualität überhaupt nicht zuzutrauen sei.

Von diesem mächtigen Eindruck getragen ist namentlich eine der eingehendsten und verdienstvollsten neueren Arbeiten über unsern Gegenstand, diejenige von Zahn, [3]) die aber zu sicher jenem Eindruck hingegeben mit den eigentlichen Schwierigkeiten, mit den Einwänden der Gegner sich zu wenig befasst hat. Gleichfalls von jenem Eindruck getragen, zugleich aber von den Argumenten der Gegner stark berührt ist die Schrift von Harnack, [4]) der denn auch vermittelnder Weise beiden Theilen gerecht zu werden sucht, sofern es mit Hilfe kritischer Untersuchung des

1) Les Evangiles et la seconde génération chrétienne 1877.

2) Die Anfänge der christlichen Kirche 1837 S. 715.

3) Ignatius von Antiochien 1873.

4) Die Zeit des Ignatius 1878.

antiochenischen Bischofskatalogs den Ignatius in der Zeit herabzusetzen und so unter Festhaltung der Aechtheit die spätere Abfassung der Briefe darzuthun sucht. Nach dem dieser übrigens echt wissenschaftliche Versuch, die Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen, sich nicht als erfolgreich erwiesen, hat es der jüngste katholische Forscher auf diesem Gebiet F. H. Funk [1]) unternommen die unbedingte Aechtheit der Briefe zu beweisen und dabei die Einwände der Gegner Schritt für Schritt zu widerlegen. Dass er dabei gethan, was in dieser Beziehung überhaupt zu thun möglich war, soll ausdrücklich anerkannt werden, aber wie er selbst am Schlusse keineswegs des sicheren Gefühles ist, dass ihm sein Nachweis gelungen, so werden andere, zu denen ich mich selber rechne, sich noch viel weniger des Eindrucks erwehren können, dass auch durch diese sorgsame Vertheidigung kein einziges der angeführten gegnerischen Argumente widerlegt sei, dass vielmehr durch sie ganz deutlich die Unmöglichkeit sich erweise, die Aechtheit der Briefe im Sinn ihrer Herkunft von dem unter Trajan verstorbenen Ingnatius von Antiochien zu behaupten.

Dass die Marturiumsreise des Ignatius mit dem endlichen Tod durch die Bestien unter Trajan stattfand, bleibt eine Unwahrscheinlichkeit. Solch ein Märtyrertransport war gewiss schon vor der Regierung des Severus und Caracalla, für die er bezeugt ist, üblich, aber seit wie lange zuvor, das ist eine andere Frage. Jedenfalls ist so etwas unter jedem der folgenden Kaiser des zweiten Jahrhunderts viel eher begreiflich als unter Trajan. Dazu kommt, dass das positive, auf so ganz bestimmte, kaum erfindbare historische Einzelheiten basirte Zeugniss des antiochenischen Johannes Malalas über den Tod des Ignatius im Jahr 115 in Antiochien vor Trajan nicht einfach durch den Hinweis auf die verhältnissmässig späte Zeit dieses Schriftstellers zu beseitigen ist.

Nicht besser steht es mit der Entkräftung des zweiten gegnerischen Arguments, das von den in den Briefen vorausgesetzten kirchlichen Verfassungszuständen seinen Ausgangspunkt nimmt. Wohl darf man gegen Baur ohne Weiteres zugeben, dass die

1) Die Echtheit der ignat. Briefe aufs neue vertheidigt. 1883.

Briefe nicht zur Empfehlung des erst einzurichtenden Episkopats geschrieben sind, dass sie vielmehr das längere und ziemlich allgemeine Bestehen desselben deutlich voraussetzen, aber damit ist für die Aechtheit der Briefe in dem angegebenen Sinn nichts gewonnen, im Gegentheil wird dadurch die Vertheidigung nur noch mehr erschwert, sofern es eine absolute Unmöglichheit ist, dass um 115 der monarchische Episkopat schon eine eingewurzelte kirchliche Institution gewesen sei. Wir können vielmehr, wie ich in meiner Entstehung der Apokalypse (2. Aufl.) dargethan habe, nach allem, was wir wissen, dieses Jahr frühstens als den Anfangspunkt jener Entwicklung bezeichnen, in der sich der Übergang von der Presbyterial-zur Epikopalverfassung in der Kirche vollzogen hat. In den Briefen handelt es sich aber sowenig um Anempfehlung und Einführung des Episkopats bezw. der dreigestuften Verfassung der Einzelgemeinde, dass vielmehr mit der tieferen Fundamentirung dieser hierarchischen Verhältnisse, mit der Lehre von ihnen ein ganz energischer Anfang gemacht wird. Es ist denn auch in dieser Hinsicht bezeichnend, dass an einer Stelle (Smyrn. 8) bereits der Begriff ἐκκλησία καθολική sich findet, dem wir sonst nur in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts begegnen.

Was sodann die in den Briefen vorausgesetzte Irrlehre betrifft, so können wir uns nicht davon überzeugen, dass hier eine einzige Häresе gemeint sei; es sind 2 verschiedene und die gelegentliche Vermengung erklärt sich daraus, dass der Verfasser, wo sich gerade Gelegenheit bot, mitten in die Bekämpfung der einen die Polemik gegen die andere einflocht. Für die Leser war eine absolut reinliche Trennung beider nicht nöthig, sie kannten beide und sollten vor beiden gewarnt werden.

Was zunächts den Iudaismus betrifft, so stand derselbe nach dem Zeugniss Justins um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine zur Häresе gewordene, von der Kirche ausgeschlossene und bekämpfte Erscheinung da. Der Doketismus ist für unsere Frage wichtiger. Funk selbst gibt zu, dass der in den Briefen gezeichnete Doketismus mit demjenigen Satornils und Marcions, die beide jedenfalls nach Trajan blühten, wesentlich identisch sei. Es ist also das Einfache und Natürliche, an die von dem einen oder andern Häretiker ausgehende Bewegung

zu denken und zwar empfiehlt sich, da es sich um eine einflussreiche und speziell in Kleinasien vorhandene Härese handelt, insbesondere Marcion als Gegenstand der Polemik, während Funk einen unbekannten, Satornil und Marcion vorausgehenden Doketismus sustituiren will.

Hinsichtlich der Stelle ad Magn. 8, 2 entscheidet sich Funk mit Recht für die Ursprünglichkeit des namentlich durch die alte lateinische Übersetzung unterstützten Textes der mediceischen Handschrift. Was ihre Deutung anbelangt, so halten auch wir es nicht für wahrscheilich, dass sie gegen Valentin gerichtet sei. Die beste, vollkommen ausreichende Deutung ist wohl die des Petavius, der in den Worten λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν die 4 letzten Worte einfach als eine Explication des vorhergehenden ἀΐδιος fasst.

Die Nothwendigkeit dieser Explication ergibt sich auch ohne Rücksicht auf die Gnosis aus dem Bedürfniss der Erläuterung eines neuen Begriffs, der wie der Logosbegriff seinem Ursprung nach, sofern er vom menschlichen Wort her geschöpft ist, leicht auch in kirchlichen Kreisen zu Missverständnissen verleiten konnte. In keinem Fall befriedigt die eigene Erklärung Funks, der das προελθὼν auf die Menschwerdung bezieht und im Zusammenhang damit das οὐκ ἀπὸ σιγῆς durch den Hinweis auf das Reden des Logos durch die Propheten erklärt. Funk selbst kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass diese Deutung nicht ohne Härte ist. Sie scheitert an dem ἀπὸ, das in Verbindung mit προέρχεσθαι unmöglich im Sinn von „nach" übersetzt werden kann.

Auch der Widerspruch zwischen der von Ignatius selbst geschilderten gebundenen, qualvollen Lage und der thatsächlichen Freiheit zum Verkehr mit den Christen ist nicht zu beseitigen und die Unmöglichkeit und Unwarheit dieses Zustandes wird durch die zur Vertheidigung herangezogenen Beispiele eher bestätigt als widerlegt. Paulus namentlich hat nur in leichter, von Misshandlungen freier und darum die ungehinderte Predigt ermöglichender Haft in Rom gesessen.

Was die andern Gründe betrifft, so ist zu verstehen, wie ein zum Tod verurtheilter Christ sich auf den Tod freuen, ja nach ihm sich sehnen mag, wie sich bei ihm im Bewusstsein, unschuldig für eine grosse Sache zu sterben, bei aller Demut

ein Gefühl der eigenen Bedeutung regen mag, wie er sich selbst in gewissem Sinn als Opfer für die Sache und ihre Anhänger vorkommen kann, aber damit ist keineswegs alles, was sich in den ignatianischen Briefen findet, entschuldigt. In jedem Fall ist es eine unchristliche Selbstverherrlichung, wenn Ignatius von den Leiden, die er zu erdulden und von der Standhaftigkeit, die er in dem erst künftig zu erleidenden Tode beweisen will, also redet: „Von Syrien bis Rom bestehe ich gefesselt den Thierkampf zu Wasser und zu Land, bei Nacht und am Tag, mit 10 Leoparden d. h. einer Abtheilug Soldaten, die durch erwiesene Wohlthaten nur noch bösartiger werden. Unter ihren Misshandlungen werde ich um so mehr geschult, doch bin ich desshalb nicht gerechtfertigt. Möge ich zu den Thieren gelangen, die mir bereit gehalten sind und die ich gefasst auf mich zu finden bete. Ich werde sie auch locken, damit sie auf der Stelle mich auffressen und nicht, wie es schon vorgekommen, sich fürchten anzupacken. Und wenn sie durchaus nicht wollen, so werde ich sie zwingen .... Feuer, Kreuz, Haufen wilder Thiere, Zerschneidungen, Zertheilungen, Zertreuung der Gebeine, Zerhauung der Glieder, Zermalmungen des ganzen Körpers, des Teufels böse Plagen mögen über mich kommen, nur dass ich zu Jesus Christus gelange." (Rom. 5.)

Dem Vorwurf gegenüber, dass Ignatius auch durch die Verherrlichung des Episkopats, sofern er selbst Bischof gewesen, sich selbst verherrliche, kann man ja wohl entgegenhalten, dass jene Verherrlichung nicht der Person des Bischofs sondern dem Amt gelte, aber diese Trennung ist doch in den Briefen eine so wenig durchgeführte und die Sprache ist eine so starke, dass man sich doch im Gedanken, dass so ein Bischof selber rede, einer unangenehmen Empfindung nicht erwehren kann.

Wie steht es nun aber endlich mit dem Philipperbrief des Polykarp und dem darin enthaltenen Zeugniss für die ignatianischen Briefe?

Dass der Brief mit den Ignatianen erfunden sei, um sie durch die Autorität des Polykarp gedeckt einzuführen, ist zweifelsohne eine ganz haltlose Behauptung. Ein solcher Brief müsste wahrhaftig ganz anders aussehen als unser Philipperbrief. Dieser harmlose, unschuldig-fromme, meist practischen Fragen und zum Theil speciell lokalen Verhältnissen zugewandte Erguss

ist von jeder Tendenz völlig frei und es lässt sich auf ihn vielmehr als auf die Ignatiana das oben angeführte Wort Rothes anwenden. Wenn in dem Brief (c. 7.) die Worte vorkommen: Wer die Aussprüche des Herrn nach seinen Gelüsten verdreht „und sagt, es gebe weder Auferstehung noch Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans," so hat man dagegen die Erzählung des Eusebius ausbeuten wollen, dass Polykarp bei seinem römischen Besuch unter Anicet von Marcion auf der Strasse angeredet und an eine frühere Begegnung erinnert ihm entgegnet habe: Wohl erkenne ich dich, den Erstgeborenen des Satans.

Aber lässt sich von dieser Erzählung aus gegen die Aechtheit jener Stelle bezw. des ganzen Briefes ein Schluss ziehen? Ebenso leicht liesse sich das Gegentheit behaupten. Aber das eine und andere ist verfehlt. Diese Erzählung ist ächt wie auch jene Stelle, die doch nichts anderes enthält als die allgemeinere Anwendung jener signifikanten Bezeichnung auf jeden, der jene Merkzeichen Marcions an sich trägt. Beides ist im Mund eines und desselben Mannes mehr als begreiflich. Aber voraussetzen wird allerdings die allgemeinere Anwendung die spezielle auf Marcion und daraus folgt mit ziemlicher Sicherheit, dass der Brief nach jenem c. 155 erfolgten Besuch Polykarps in Rom geschrieben ist [1]).

Was nun aber insbesondere die Bezeugung der ignatianischen Briefe betrifft, die in dem Schreiben des Polykarp an die Philipper sich findet, so wird im 9. Capitel nnter anderen Märtyrern auf Ignatius hingewiesen als auf ein Vorbild christlichen Gehorsams und christlicher Geduld, während im 13. Capitel von den Briefen des Ignatius selbst die Rede ist. In diesem letzteren Capitel ist ohne Zweifel nicht alles richtig. Der Anfang und Schluss stehen in offenem Widerspruch mit dem Mittelstück wie auch mit jener Stelle in Capitel 9 und sind darum mit aller Wahrscheinlichkeit als späterer Zusatz anzusehen. Sofern in Capitel 9 das Beispiel des Ignatius neben dem anderer Märtyrer gepriesen wird und sofern in der Mitte von Capitel 13 die Briefe des Ignatius als bereits gesammelt erscheinen und von fernerliegen-

---

1) Hinsichtlich des Todesjahres des Polykarp bleibe ich bei dem eusebianischen Datum 166 stehen, wie ich dies schon in meiner „Entstehung der Apokalypse" (2 Aufl.) in motivirter Weise geltend gemacht habe.

den christlichen Gemeinden verlangt werden, ist das Martyrium des Ignatius offenbar eine vollendete, einige Zeit bereits zurückliegende Thatsache. Eine andere Situation dagegen setzen der Anfang und Schluss des 13. Capitels voraus. Sofern am Schluss Polykarp selbst die Philipper um nähere Nachrichten über Ignatius und seine Begleiter bittet und am Anfang ihnen verspricht, sowohl ihre als des Ignatius Bitte um Absendung eines Boten nach Syrien bei gelegener Zeit entweder in eigener Person oder durch einen Beauftragten erfüllen zu wollen, wird hier vorausgesetzt, entweder dass Ignatius immer noch auf der Reise sich befindet oder dass jedenfalls über seine Ankunft in Rom und sein Schicksal daselbst noch nichts bekannt ist. Unwahrscheinlich ist ferner, dass Polykarp die Philipper, die doch selbst die Briefe des Ignatius von ihm verlangen, um nähere Nachrichten gebeten haben soll. Unwahrscheinlich ist ebenso, dass Polykarp der ja auch wirklich im Briefe des Ignatius an ihn ausgesprochenen Bitte um Absendung eines Boten nach Syrien nicht sofort nachgekommen sein sondern gelegenere Zeit abgewartet haben sollte, um entweder selbst zu gehen oder einen andern zu schicken. Unwahrscheinlich ist endlich, dass die Philipper den Polykarp um Absendung eines Boten in ihren Namen gebeten haben sollen.

Jener Anfang und Schluss des 13. Capitels bezweckt nichts anderes als die Philipper mit der Person und dem Schicksal des Ignatius in näherer persönlicher Theilnahme zu verflechten. Nach diesen Ausführungen steht nun also die Frage so: Während die Briefe selbst durch ihre lebensvolle Individualität für ihre Aechtheit d. h. gegen die Abfassung durch einen Fälscher zeugen, während ebenso der Brief des Polykarp wenn auch erst in den fünfziger Jahren des zweiten Jahrhunderts für das Martyrium des Ignatius und für das Vorhandensein einer von ihm herrührenden Briefsammlung zeugt, bestehen nicht wenige, äusserst gewichtige Gründe, welche die theils auf den Briefen selbst theils auf den Angaben des Clemens und Origenes fussende Annahme, dass der Verfasser der unter Trajan verstorbene Bischof Ignatius von Antiochien sei, als unmöglich erscheinen lassen.

Wo ist nun der Ausgang aus diesem verschlungenen Irrweg zu finden? Wie kann man zur Lösung dieses seltsamen Räthsels

gelangen? Hat man, nachdem es bisher allen Versuchen gespottet, nicht völlig auf eine Entwirrung zu verzichten und sich mit einem ehrlichen Ignoramus zufrieden zu geben? Meines Erachtens hat man solche Resignation nicht nöthig, sondern kann die gesammte Frage mit einem Schlage voll und ganz zu einer nach allen Seiten durchaus befriedigenden Lösung bringen dadurch, dass man den Brief des Ignatius an die Römer und diesen allein im Gegenzatz zu den übrigen Briefen für unächt erklärt.

Dass er es ist, dass er nicht von derselben Hand geschrieben sein kann, wie die andern Briefe, dass er vielmehr erst später zu der Briefsammlung hinzugekommen ist, lässt sich, wie ich glaube, mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit beweisen. Es fällt vor Allem auf, dass unter den Briefen, die sonst nur an kleinasiatische Gemeinden und Personen gerichtet sind, überhaupt einer an die Römer sich befindet. Die Ephesier, die Magnesier, die Trallianer, die Philadelphier, die Smyrnäer, den Polykarp kennt Ignatius, er ist bei ihnen gewesen oder sie sind zu ihm gekommen und haben ihm Liebes erwiesen. So sind alle diese Briefe ohne Weiteres begreiflich als ein letzter Gruss, als ein letztes Vermächtniss. Das Alles ist bei dem Brief an die Römer nicht der Fall. Er kennt die Gemeinde nicht, hat keinerlei Beziehungen zu ihr, darum auch keinen Grund zu schreiben, denn die Absicht, sie im Voraus von seinen Leiden und von seinem erst zu beweisenden Todesmuth zu unterrichten, sie zu bitten, ihn vom Martyrium nicht abzuhalten, kann im Ernst wohl kaum als wirklicher Beweggrund für einen Brief des Ignatius an die Römer gelten. Mit diesen Verhältnissen hängt ein Doppeltes zusammen. Einmal: Gerade jene den übrigen Briefen gemeinsamen, characteristischen Ermahnungen zur Einheit unter dem Bischof sowie jene Warnungen vor der Irrlehre fehlen gänzlich in dem Brief. Sodann umgekehrt: Wenn sich auch in den andern Briefen der Gedanke an den Tod, der Wunsch zu sterben, die Hoffnung, durch das Gebet der Gemeinden zum Herrn zu gelangen, kundgibt, so tritt das doch hier vielmehr zurück und macht sich nirgends mit dieser stürmischen Leidenschaft wie im Römerbriefe geltend. Dazu kommt denn auch, dass nur in diesem, nicht aber in den andern Briefen dieses selbstverherr-

lichende Reden von den eigenen Leiden, dieses Ausmalen der eigenen erst künftig zu beweisenden Todesverachtung sich findet. Nur der Römerbrief (c. 5.) redet ferner von einer solchen strengen Haft des Gefangenen, von solch schrecklichen Misshandlungen, denen er auf der ganzen Reise Tag und Nacht ausgesetzt sei, während die andern Briefe in dieser Beziehung auch nicht eine Andeutung enthalten. Besonders wichtig aber ist, dass im Römerbrief allein und zwar zweimal (c. 2 u. 9.) Ignatius als Bischof von Antiochien bezw. Syrien bezeichnet wird. In den andern Briefen sucht man vergeblich nach einer solchen Angabe. Schliesst man von ihnen aus auf den Stand des Ignatius, so muss man zweifelsohne annehmen, dass er nicht Bischof gewesen. Wenn er an einer Stelle (ad Trall. 13) sagt, dass er nicht würdig sei von der Kirche in Syrien den Namen zu haben, da er der letzte von ihnen sei, so lässt sich daraus auch nicht mit dem schwächsten Schein von Recht eine episkopale Stellung des Ignatius ableiten. Vielmehr wenn schon die ausserordentliche Hochstellung des Bischofs, wie wir sie in diesen Briefen finden, viel leichter sich im Mund eines solchen erklärt, der selbst nicht dieses Amt bekleidet, so zeigt der Verfasser auch deutlich genug, dass er selbst nicht Bischof gewesen, wenn er z. B. Eph. 6 (ct 5) in den Worten: „So müssen wir denn offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen" sich mit der Menge der Gemeinde dem Bischof gegenüber zusammenfasst. Bedeutsam in dieser Beziehung ist auch die Stelle Eph. 1: Nicht Befehle gebe ich, als wäre ich etwas. Denn wenn ich auch Ketten trage um des Namens Jesu willen, bin ich doch keineswegs schon vollendet in Jesus Christus." Wäre der Ignatius, der diese Briefe geschrieben, Bischof gewesen, so hätte er doch ohne Weiteres eine Befugniss gefühlt, als Lehrer aufzutreten. Aber wenn etwas so gibt ihm nach dieser Stelle allein sein Martyrium das Recht zu ermahnen wenn auch nicht zu befehlen.

Formelle Differenzen machen die verschiedentliche Herkunft des Römerbriefs auf der einen und der kleinasiatischen Briefe auf der andern Seite noch weiter klar. Der schwülstige, überschwängliche, überladene Eingang des Römerbriefs weicht stark ab vom Eingang der übrigen Briefe und weist darauf hin, dass derselbe nicht von derselben Hand wie diese geschrieben ist.

Wenn ferner im Römerbrief (c. 2) Ignatius sich ἐπίσκοπος τῆς Συρίας nennt, so widerspricht dies bestimmt dem Sprachgebrauch der übrigen Briefe, nach welchem er sich vielmehr als ἐπίσκοπος τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας hätte bezeichnen müssen. Auffallend is weiter das Datum (24. August), das der Römerbrief an seinem Schlusse hat. In keinem der andern Briefe findet sich ein solches. Es macht den Römerbrief verdächtig, da es wie ein künstlich gemachtes Aechtheitsmerkmal aussieht.

Ebenso sollen wohl die persönlichen Notizen im 10. Capitel dem Brief den Stempel der Aechtheit geben. „Ich schreibe euch dieses, heisst es dort, von Smyrna aus durch die höchst preisswürdigen Ephesier. Nebst vielen andern befindet sich bei mir auch Krokus, ein mir geliebter Name”. Von Smyrna aus schreibt Ignatius auch an die Ephesier, Magnesier, Trallianer. In diesen Briefen steht auch, dass eine Anzahl Ephesier ihn nach Smyrna begleitet haben und speziell im Brief an die Ephesier wird unter andern auch des Krokus rühmend gedacht. Somit enthalten jene Angaben lediglich nichts Neues. Allem nach sind sie durch die Hand eines Fälschers in der oben bezeichneten Absicht jenen Briefen entnommen. Das zeigt deutlich die Nennung des Krokus. Diese wäre gerechtfertigt, wen Krokus zu den Römern in Beziehung stände. Aber das ist nicht der Fall, sonst wäre doch wohl ein Gruss von ihm den Römern mitgetheilt. Lediglich zu konstatiren aber, dass unter anderen Krokus, ein geliebter Name, sich bei ihm befinde, ist im Mund des ächten Ignatius ein Unsinn. Es bleibt nur die Erklärung, dass ein Fälscher, um in dem von ihm erfundenen Brief durch Anführung eines bestimmten Namens zu bestechen, gerade den Krokus willkürlich aus dem Epheserbrief aufgegriffen hat.

Allen diesen Argumenten gesellt sich ein aus der handschriftlichen Ueberlieferung entnommenes bei. Auch von hier aus ergibt sich, dass der Römerbrief nicht mit den übrigen Briefen zusammen aus einer Hand und einer Zeit stammt.

Aus dem 13. Capitel des Polykarpschen Philipperbriefs hat man folgern wollen, dass Polykarp nur 6, eben die kleinasiatischen Briefe des Ignatius, nicht aber den Römerbrief gekannt habe. Lässt sich auch die Stelle nur gezwungener Weise zu diesem Schlusse gebrauchen, so werden wir doch aus andern Gründen, zu derselben Annahme kommen. Eusebius hat aller-

dings 7 Briefe gekannt und darunter den Römerbrief. Dagegen hat der Urheber der längeren Recension der Briefe d. h. derjenige, der die ächten Briefe interpolirte und vermehrte, sicher nur eine Sammlung von 6 Briefen vor sich gehabt, nemlich die 6 kleinasiatischen. Der Römerbrief stand zweifellos nicht in dieser Sammlung. Denn der Ueberarbeiter hat von ihm allem nach nur soviel gekannt als er bei Eusebius finden konnte. Dass der Römerbrief in der That zu der Sammlung der längeren Recension erst nachträglich hinzugekommen ist, zeigt auch der Umstand, dass, obwohl in dieser Sammlung der Römerbrief die letzte Stelle einnimmt, hier doch allein der vorhergehende Epheserbrief das den Schluss einer Sammlung andeutende Ἀμὴν hat. Zu all dem lässt sich noch darauf hinweisen, dass auch der von Usher entdeckte lateinische und der von Vossius entdeckte griechische Text den Römerbrief nicht in sich befasst und dass in der armenischen Version der Römerbrief wenigstens unter den echten Briefen am Ende steht. Auch aus diesem handschriftlichen Nachweis ergibt sich also mit Wahrscheinlichkeit, dass der Römerbrief kein ursprünglicher und echter Bestandtheil der ignatianischen Briefsammlung ist.

Haben wir somit alle die Punkte aufgezeigt, in welchen sich eine tiefgehende Differenz zwischen dem Römerbrief und den andern Briefen kundgibt und welche darauf hinweisen, dass jener nicht von derselben Hand stammen kann wie diese, so lässt sich eben auf Grund dieser Darlegung auch zeigen, dass im Römerbrief allein die gegen die Aechtheit sämmtlicher Briefe gerichteten Einwände der Gegner begründet sind.

Aus dem Römerbrief (c. 5.) allein ergibt sich der Widerspruch zwischen angeblicher Zwangshaft und thatsächlicher Freiheit des Verkehrs; im Römerbrief allein (c. 5.) haben die Vorwürfe wegen selbstverherrlichenden Redens vom eigenen Leiden und Tod ihren Grund; durch den Römerbrief allein, sofern er den Ignatius ausdrücklich als Bischof von Antiochien und Syrien bezeichnet (c. 2 u. 9) und dadurch den Verfasser der Briefe bestimmt für den unter Trajan verstorbenen Ignatius erklärt, kommen all die andern historischen und chronologischen Schwierigkeiten in die ignatianische Frage. Nur mit dieser Behauptung will sich die Martyriumsreise des Ignatius nicht vereinigen lassen, nur mit ihr stehen die in den Briefen vorausge-

setzten Verfassungsverhältnisse und bekämpften Irrlehren der Zeit nach im Widerspruch. Nur von ihr aus hat ferner der Vorwurf, dass Ignatius in der Verherrlichung des Bischofs die eigene Person verherrliche, einigen Grund. Alle diese Argumente richten sich genau genommen speciell und ausschliesslich gegen den Römerbrief, der sich auch noch dadurch als ein historisch widerspruchsvolles Dokument erweist, dass er den trajanischen Ignatius bereits von Rom reden lässt nicht bloss als von derjenigen, welche den Vorsitz führt im Stadtgebiet der Römer sondern sogar als von der Vorsteherin des Liebesbundes überhaupt. Wegen all dieser durch den Römerbrief allein begründeter historischer Widersprüche und Unmöglichkeiten wird man diesen von den andern Briefen so vielfach sich unterscheidenden Brief für unächt erklären müssen.

Wie der Brief entstanden ist, kann man unschwer erklären. Sofern die 6 kleinasiatischen Briefe über Person, Zeit und Schicksal des Ignatius durchaus nichts Näheres enthalten, versteht es sich leicht, dass man bald das Bedürfniss nach einer historischen Einleitung, nach einem historischen Commentar zu dieser angesehenen Briefsammlung empfand. So entstand der Römerbrief als ältestes „Martyrium" des Ignatius und zwar in Briefform, damit das Schriftstück schon dadurch sich als unmittelbaren und echten Genossen der übrigen auch sonst durchweg nachgeahmten Briefe erweise. Ignatius muss darin ausführlich nicht bloss seine Gefangenschaftsleiden sondern auch bereits im Voraus seinen Tod durch die Bestien, schildern und wenn er als Bischof von Antiochien bezeichnet wird, so erklärt sich dies daraus, dass Name, Herkunft und Martyrium die Verwechslung des Briefschreibers Ignatius mit dem trajanischen Ignatius trotz des wohl zum Unterschied geführten Zunamens Theophorus für jeden Fernerstehenden sofort nahelegte. Bekannt ist der Römerbrief bereits dem in den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts schreibenden Irenäus. Es ist aber auch nicht nöthig anzunehmen, dass der Brief lang nach den 6 andern geschrieben sei. Durch weitere ausschmückende Umrahmung des Römerbriefs ist später das eigentlich sogenannte Martyrium des Ignatius entstanden.

Was nun die andern Briefe, die 6 kleinasiatischen betrifft, so können wir ihnen nach Ablösung und Verwerfung des Rö-

merbriefs ganz ruhig die durch ihren individuellen Charakter verbürgte Aechtheit zugestehen d. h. wir können und dürfen ohne Weiteres annehmen, dass sie nicht von der Hand eines Fälschers künstlich gemacht sondern dass sie von einem Ignatius von Antiochien unter den Verhältnissen, in denen sie geschrieben sein wollen, wirklich geschrieben sind. Dass dieser Briefschreiber Ignatius von Antiochien nicht der unter Trajan verstorbene antiochenische Bischof bezw. Presbyter dieses Namens ist, geht schon daraus hervor, dass, wie wir bereits sahen, der Briefschreiber sich selbst nirgends als Bischof bezeichnet sondern mit der Menge der Gemeinde sich diesem gegenüberstellt. Dazu kommt, dass worauf wir gleichfalls bereits hingewiesen haben, der trajanische Ignatius nicht die Martyriumsreise nach Rom gemacht und dort den Tod durch die Bestien erlitten hat sondern nach dem bestimmten Zeugniss des Johannes Malalas in Antiochien selbst gestorben ist. Das wird bestätigt durch das indirekte Zeugniss der Briefe selbst, das mit aller Bestimmtheit über die trajanische Zeit hinausführt. Die in den Briefen vorausgesetzten kirchlichen Verfassungsverhältnisse sowie die darin sich findende antignostische speciell wohl antimarcionitische Polemik sprechen mit aller Wahrscheinlichkeit für die Jahre 140—150. Mehr für das letzte als für das erste Jahr zeugt der Philipperbrief des Polykarp. Da in diesem erst nach der römischen Reise Polykarps d. h. jedenfalls nach 155 geschriebenen Brief Polykarp von dem Wunsch der Philippenser redet, die Briefe des Ignatius, die er gesammelt, gleichfalls in Besitz zu bekommen, so dürfte das Martyrium des Ignatius nur wenige Jahre früher anzusetzen sein, da der Wunsch der Philippenser sich am besten aus der frischen, lebendigen Theilnahme an dem Schiksal des kaum erst dahingegangenen Mannes erklärt.

So etwa rund am das Jahr 150 sind uns die 6 Briefe, das lebenswahre Denkmal einer grossen christlichen Persönlichkeit, zugleich ein hochwichtiges Denkmal der Kirche selbst. Einen wohl schon älteren Mann, das hochangesehene Mitglied einer der grössten christlichen Gemeinden, in jener Stadt, die einst durch Paulus zur eigentlichen Wiege der Heidenmission geworden, sehen wir mit antiker aber christlich verklärter Ruhe auf einem langen Leidensweg einem furchtbaren Geschick entge-

genschreiten. Der Tod — ob durch Feuer, durch Schwert, durch Kreuz, durch wilde Thiere, er weiss es selbst noch nicht bestimmt, (Smyrn. 4) wahrscheinlich durch die letzteren steht ihm sicher bevor; er sieht ihm entgegen nicht mit wildem Verlangen, aber gefasst und ergeben und zugleich gehoben in dem Gedanken, durch diesen Tod zu gelangen an das Ziel christlicher Hoffnung. Aber so bestimmt er dieses Ziel ins Auge fasst, er verliert darüber nicht den Blick und das Herz für das, was um ihn und was hinter ihm ist. Er gedenkt seiner Heimatgemeinde und freut sich für sie über das Ende der Verfolgung, er gedenkt der kleinasiatischen Gemeinden, die er auf der Reise hat kennen und lieben lernen und wird nicht müde, sie zu bitten, zu ermahnen, zu warnen, ihnen ans Herz zu legen, was er nach seiner gereiften Erfahrung unter den dermaligen Umständen für sie besonders wichtig und nothwendig hält. Gerade durch diese Ergüsse aber bekommen die Briefe eine so eminente Wichtigkeit für die Geschichte der christlichen Kirche. Wir sehen die letztere mitten in einer grossen, folgenreichen Entwickelung. Wir sehen, wie sie von Gefahren umringt durch einen heidnischen Staat von Aussen, durch häretische Zersetzung im Innern bedroht bereits begonnen hat in centralisirter Verfassung der Einzelgemeinden einen festen Halt sich zu geben und wie sie bestrebt ist, die Autorität dieses Mittelpunktes immer stärker zu betonen und zu begründen. Wir sehen weiter, wie die Kirche ihres originalen Ursprungs immer deutlicher sich bewusst auch immer schärfer sich abgeschieden hat nicht bloss vom Iudenthum sondern auch vom Iudaismus, wie sie diese letztere in der älteren Zeit in ihr so übermächtige Partei mehr und mehr hinausgedrängt hat auf den Standpunkt der Sekte und Härese. Hand in Hand damit geht das ernstliche Bemühen, den übermenschlichen Character und Werth und zugleich die Wahrheit der der Kirche verliehenen Heilsgüter durch eine Lehre von der Gottheit bezw. Gott-Menschheit ihres Stifters fest zu stellen. Über die Sache selbst ist die Kirche bereits einig, aber hinsichtlich der dogmatischen Fassung und Begründung ergaben sich Schwierigkeiten. Die seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts scharf hervortretenden. Gegensätze von modalistisch-monarchianischer und hypostasirend-subordinatianischer Lehrweise sind in unsern Briefen noch schlummernd

beisammen, doch bereits in ihren Anfängen zu erkennen. Und doch bei all diesem Fortschritt zu kirchlicher und dogmatischer Gebundenheit immer noch eine freie Ursprünglichkeit wie sie ganz besonders in jenem ähnlichen Worten Luthers zu vergleichenden Ausspruch des Ignatius über seine Stellung zum Kanon hervortritt: „Mir aber gelten als Dokumente Jesus Christus und als unverfälschte Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glaube." (ad Philad. 8.)

Die Geschichte des ältesten Christenthums hat keinen Überfluss an Quellenschriften. Man begrüsst es als ein Ereigniss, wenn, worauf man glücklicherweise nach den Erfahrungen der jüngsten Zeit auch ferner noch hoffen kann, eine neue aufgefunden wird, man begrüsst es immer als eine willkommene Gabe, wenn sich ein Beitrag zu genauerer Deutung und Bestimmung des vorhandenen Materials einstellt: nicht einer der geringsten dieser Beiträge würde unsere Ausführung sein, wenn sie sich bewähren würde als das, was ihre Überschrift besagt: als eine Lösung der ignatianischen Frage.

November 1885. D. Völter.

EEN DRIETAL VRAGEN AAN PROF. RAUWENHOFF

BETREFFENDE

HET ONTSTAAN VAN DEN GODSDIENST.

Het laatste Mei-nummer van het Theologisch Tijdschrift bevat eene bijdrage van prof. Rauwenhoff over *Het ontstaan van den godsdienst.* De wijze, waarop hij zijn onderwerp behandeld heeft, wedijvert in belangrijkheid met het onderwerp zelf. Alles, vorm en inhoud, is even aangrijpend. Toch zijn er bij mij onder het lezen enkele vragen opgekomen, die mij, ook na herhaald ernstig nadenken, bijblijven. Daarom waag ik het ze uit te spreken, te meer omdat alles wat den godsdienst raakt steeds een debat overwaardig is.

I. Is de stelling, ik zeg niet te *verdedigen*, maar te *handhaven* (zie blz. 259), „dat de vraag naar het ontstaan van den godsdienst, hoe nauw ook samenhangende met de oudste geschiedenis van den godsdienst, een onderwerp van zielkundig-wijsgeerig en niet van geschiedkundig onderzoek blijft”?

R. verwijst met instemming naar Ed. Zeller, volgens wien de beantwoording van het vraagstuk, ingeval een *bepaalde* godsdienst bedoeld wordt, bij de *geschiedenis* van den godsdienst gezocht moet worden, maar ingeval de godsdienst *in het algemeen* bedoeld wordt, bij de *wijsbegeerte* van den godsdienst. Ik

verklaar, dit niet te vatten. Er is *godsdienst-geschiedenis* in tweeërlei zin: òf geschiedenis van *godsdiensten*, als afzonderlijke groepen van officieel geldende godsdienstige voorstellingen en denkbeelden, benevens daarmee gepaard gaande gebruiken en inzettingen; òf geschiedenis van den *godsdienst*, als psychologisch verschijnsel, als 's menschen betrekking met die macht die voor zijne bewustheid de hoogste bovenmenschelijke is. De *eerste* teekent de bestaande godsdiensten zooals ze zijn, of beschrijft de lotgevallen die ze gehad, en de veranderingen die ze in vorm en inhoud ondergaan hebben. De *tweede* schetst het beloop der ontwikkeling van den godsdienst zelven bij het menschengeslacht in het algemeen. Hoe die, als hoogste erkende, macht gedacht werd, nog als geest of reeds als godheid, als vervat in meer dan éene of in een eenige individualiteit, blijve buiten de quaestie. Evenzoo hoe de mensch het eerst tot geloof aan geesten gekomen is — hetgeen, terloops gezegd door E. B. Tylor (*primitive culture*, II, p. 410) aldus wordt verklaard: „The religious beliefs of the lower races are in no small measure based on the evidence of visions and dreams, regarded as actual intercourse with spiritual beings." Wij moeten ons geheel bepalen bij de vraag: „Behoort het onderzoek naar het ontstaan van den godsdienst tehuis in de *Religionsgeschichte* of in de *Religionsphilosophie?*"

Als zielkundig verschijnsel, als eene uiting van 's menschen innerlijk leven, is de godsdienst een feit, een stuk geschiedenis. Zijn eigen geschiedenis maakt een bestanddeel, zeker wel het voornaamste, uit van de geschiedenis der menschheid als ontwikkelingsgeschiedenis. Beide hebben in haar geheel een psychologischen grondslag: wie bij hare behandeling dezen grondslag niet opmerkt, neemt slechts eene reeks verschijnselen waar, zonder te weten wat daarin verschijnt, d. i. wat zij omtrent den innerlijken toestand der handelende subjecten getuigen. Ook het ontstaan van den godsdienst is een feit, als de aanvang van zijn bestaan. Het was gevolg van reactie op een ontvangen indruk. Toen de mensch zich in betrekking ging stellen met eene erkende hoogere macht, moet er iets in zijn binnenste zijn omgegaan dat hem tot die daad bewoog. Waarin dit motief bestond laat zich niet nasporen langs *speculatieven*, maar alleen langs *empirischen*, d. i. hier, *historischen* weg, omdat het eerst

bleek uit de wijze van uitvoering, uit hetgeen daardoor en daarbij aan het licht is gekomen. Tot dusverre blijven wij derhalve binnen de grenslijn der geschiedenis van den godsdienst.

Doch — vraagt men nu naar hetgeen 's menschen natuur raakt, naar hetgeen hem persoonlijk geschikt maakte om den indruk van het bestaan en den invloed eener hoogere macht in zich op te nemen en te verwerken, dan overschrijdt men die grenslijn en betreedt men het gebied der wijsbegeerte van den godsdienst. De strekking dezer wetenschap is: den mensch in zijn aanleg en ontwikkeling als godsdienstig wezen te begrijpen; de wetten dier ontwikkeling te ontdekken; de idee van den godsdienst te bepalen; zijn recht te handhaven. Zij is eene zuiver anthropologische wetenschap, daar zij den *mensch* betreft uit het oogpunt van zijn innerlijk wezen, terwijl de geschiedenis van den godsdienst den *godsdienst* zelven tot onderwerp heeft. Hierin ligt het onderscheid tusschen beide, ofschoon beide weer — gelijk ook R. herinnert (blz. 259) — nauw aan elkander verbonden zijn. Maar dit verband dient hier niet ter zake. Het komt hierop aan, dat R., evenals Zeller, de vraag naar *het ontstaan van den godsdienst* geheel op religionsphilosophisch gebied overbrengt. Heeft hij ook bedoeld, wat men beter aldus zou kunnen formuleeren: *de geboorte van den godsdienstigen mensch*, d. i. niet, hoe de godsdienst als zielkundige levensuiting van den mensch begonnen is, maar hoe de mensch van zijn innerlijk wezen uit godsdienstig geworden is? Dit laatste is zeker een onderwerp van zielkundig-wijsgeerig en niet van geschiedkundig onderzoek.

Het verschil tusschen R. en mij is niet gering. Ik kan nu onmogelijk overnemen wat hij, in aansluiting bij Dr. Hugenholtz, beweert (blz. 260), „dat wij, ter verklaring van het ontstaan van den godsdienst, ons moeten laten leiden door ons eigen godsdienstig bewustzijn." Al wist ik te bepalen, wanneer en hoe de godsdienst bij mij ontstaan is, al ware deze gebeurtenis in mijn leven niet aan mijn bewustzijn ontsnapt, wat zou ik er voor de oplossing van ons vraagstuk bij winnen? Wij allen groeiden op in eene gevestigde, ook godsdienstig gevormde, omgeving, terwijl tevens tot onze vorming atavistische factoren medewerkten, althans konden medewerken, die aan het eerstbeginnende menschengeslacht nog vreemd waren. Kortom, onze

hoogere ontwikkeling is door de macht der omstandigheden zulk eene ingewikkelde geschiedenis geworden, dat daaruit omtrent de primitief eenvoudige geschiedenis der menschheid bijzonder weinig is af te leiden. Zoo kunnen wij, door onze kennis van de wetten waardoor onze ontwikkeling beheerscht wordt, dus krachtens den inhoud van ons bewustzijn, wel zeggen, dat de godsdienst nooit ontstaan zou zijn, indien de mensch niet tot erkenning van een hoogere bovenmenschelijke macht gekomen ware: maar hoedanig die erkenning, en daarmede de godsdienst zelf, oorspronkelijk geweest is, kan ik ten minste uit mijn bewustzijn niet leeren. R. wil echter van alle verschijnselen, die met den godsdienst in betrekking staan, uitsluiten wat voor hem, in samenstemming met andere godsdienstig ontwikkelden van onzen tijd, niet eigenlijk religieus is. Nu kan hij voor zijn doel niet anders dan de leiding van zijn eigen godsdienstig bewustzijn volgen. Maar zoodoende komt hij tot een waardeeringsoordeel, dat ten aanzien van de geschiedenis der verschijnselen niets beslist. — Gemis van de noodige oorkonden brengt geene verandering in den aard van net vraagstuk teweeg.

II. Is R-'s oordeel over „het wezen van den godsdienst" juist te achten?

Ik zeg met hem (blz. 259): „dat het onderzoek naar het ontstaan van den godsdienst alleen kan geschieden met behulp eener voorstelling van hetgeen tot het wezen van den godsdienst behoort." Zonder eenige zoodanige voorstelling zou ik over de zaak zelfs niet kunnen denken. Maar als hij schrijft (blz. 263 vlg.): „Onze tegenwoordige godsdienst is het resultaat van het voortgezet godsdienstig leven der menschheid: en wanneer nu daarin zekere vormen uit ouderen tijd langzamerhand zijn weggesleten en meer en meer een bepaald en blijvend karakter van den godsdienst is openbaar geworden, en dit nu de hoofdzaak van onzen godsdienst uitmaakt, dan moeten wij ook daarin het meest kenmerkende, het eigenlijk wezen van den godsdienst erkennen," dan stuit ik op dien tusschenzin: „en dit nu de hoofdzaak van onzen godsdienst uitmaakt." Dus zou het wezen van den godsdienst bestaan in hetgeen hoofdzaak is voor ons godsdienstig bewustzijn, naar het peil van onze godsdienstige ontwikkeling? Dus overal op den akker des godsdienstigen

levens slechts looze aren, waar niet ons koren groeit? Mij dunkt, R. noemt *het wezen* wat ik *de idee* zou noemen. Onder het wezen der dingen versta ik datgene waarin hunne eigenaardigheid ligt, waaraan ze steeds onder alle veranderingen in vorm en inhoud te herkennen zijn; onder de idee van eenige zaak, ons begrip van het gehalte waardoor zij zich behoort te onderscheiden. Nu bestaat de godsdienst in erkenning van eene hoogste macht en eene daaraan geëvenredigde betrekking met die macht: maar de betrekking zelve maakt eerst zijn *wezen* uit, maakt hem eerst tot godsdienst. De betrekking blijft, maar haar aard verandert, naar gelang der veranderingen die in 's menschen binnenste plaats grijpen. Hoe meer wij in godsdienstige ontwikkeling toenemen, des te zuiverder wordt onze opvatting, onze *idee* van den godsdienst. Door de idee, die wij er ons van gevormd hebben, worden wij ook in onze taxatie van hetgeen zich elders als godsdienst voordoet, of heeft voorgedaan, beheerscht. Wij kunnen daarvoor geen anderen maatstaf bezigen dan den inhoud van ons eigen godsdienstig bewustzijn. In zooverre hebben wij recht te zeggen, dat hetgeen beneden onze idee zinkt in gelijke verhouding tot waarachtigen godsdienst staat als bijv. zemelen tot voedzaam brood. Passen wij dit recht toe op ons onderwerp, dan heeft misschien de godsdienst uit het eerste tijdperk van zijn bestaan voor ons niet de minste innerlijke waarde: en desniettemin was hij er, zoodra er van 's menschen zijde betrekking was aangeknoopt met zekere als de hoogste erkende macht.

Uit de critiek van R. spreekt de man van smaak, niet enkel in aesthetisch, maar ook en vooral in ethisch opzicht. Dit komt uit in hetgeen hij schrijft (blz. 293 vlg.): „Tiele verhaalt van negers die niet anders hebben dan een geloof in de macht van eenige geesten, die door een toovenaar of regenmaker kan worden bezworen; waar alles wat men cultus of eeredienst zou kunnen noemen zich bepaalt tot eene plechtigheid die het onweder moet nabootsen en door dit nabootsen teweegbrengen, een zinneloos gerammel op eenige trommels, meer niet. Dan gaat hij voort: wat heeft deze godsdienst — want een godsdienst is het — gemeen met den godsdienst van hem, naar wiens schoone uitspraak de hemelsche Vader over boozen en goeden zijne zon laat opgaan en over rechtvaardigen en on-

rechtvaardigen regent? Wat gelijkenis tusschen dezen ellendigen neger, die door zijne tooverkunst datgene wat hij wenscht van den hemel poogt af te dwingen, en hem, die met angstzweet op het voorhoofd zijn: Uw wil geschiede! stamelde? Wat zij gemeen hebben, is het geloof. Het geloof van den armen zwarte is onredelijk, dat van Jezus het redelijke bij uitnemendheid. — Wanneer een ander dit had gezegd, zou men het mogelijk als overdrijving beschouwen, maar Tiele zegt het zelf — en hij heeft gelijk. Bij zijne theorie is er geen wezenlijk onderscheid tusschen deze twee typen, dan het verschil in verstandsontwikkeling. En wanner nu dientengevolge een zinneloos bedrijf, waarin geen zweem van iets godsdienstigs te ontdekken is, geheel gelijksoortig geoordeeld wordt met hetgeen altijd als het schoonste hoogtepunt van reine vroomheid is vereerd — is er dan meer noodig om eene theorie, die tot zulke consequentiën leidt, haar afscheid te doen geven?" — Hier heeft R's fijngevoeligheid voor het zedelijk-schoone hem parten gespeeld. Tiele spreekt van *redelijk* en *onredelijk*, niet van *verstandig* en *onverstandig* geloof. Hierdoor geeft hij nog geen aanleiding om zijne theorie aangaande het verschil tusschen den neger en Jezus op te vatten, alsof zij slechts verschil in verstandsontwikkeling bedoelde. Het begrip *redelijk* heeft veel ruimeren dan enkel intellectualistischen zin: anders zou het zoo bijster veel niet beteekenen dat de mensch een redelijk wezen is. Het verschil tusschen dien neger en Jezus raakt — waarmede Tiele's uitdrukking niet in strijd is — den geheelen innerlijken mensch. Het is het verschil tusschen éen, bij wien de redelijke menschennatuur zich nauwelijks werkzaam betoont, en een ander, bij wien zij werkt in haar volle kracht. De éen is een kind, dat spreekt en gezind is en overlegt als een kind: de ander een volwassene, in wien al dat kindsche is te niet gedaan. De éen staat op het aanvangspunt van godsdienstige ontwikkeling: de ander op een gansch buitengewone hoogte. Bij deze gelegenheid denk ik aan een roman van Henri Conscience, getiteld: *Hoe men schilder wordt*. Wij komen daar in kennis met eenen knaap van omstreeks elf jaar, die blaakt van teekenlust. Elk papiertje, dat hij machtig kan worden, wordt door hem met zijne figuren bekrast. Grootmoeder en moeder meenen, en vader stemt eindelijk toe, dat de teeke-

naar op de akademie moet om tot kunstschilder te worden opgeleid. Dit gebeurt. Hij slaagt in zijne studie naar wensch. Uitnemend toegerust betreedt hij de baan der kunst, en hij verwerft zich een grooten naam, dien hij ook verdient. Welk prulwerk waren echter zijne kinderlijke teekeningen, figuren zonder eenige kunstwaarde! Toch stelt de auteur van den roman daarbij de vraag: „Gloeide er van dan af in den schedel van dit kind eene vonk van het vuur des vernufts? Ontkiemde reeds in hem een zaad van kunstgevoel?" Verachten wij den dag der kleine dingen niet! — Als R. (blz. 264) herinnert, dat het embryo wordt begrepen uit den volwassen mensch, niet deze uit zijn embryonischen staat, en als hij daarop van den embryonischen staat des godsdienstigen levens spreekt, dan is dit laatste beeldspraak, niets meer. Op gevaar af van banaal te schijnen moet ik opmerken, dat het godsdienstig leven niet iets concreets in den mensch is, en dus nooit in werkelijkheid gelijkstaat met een foetus in den moederschoot. Dezelfde opmerking treft Pfleiderer — bij R. aangehaald — in zooverre hij aan het godsdienstig leven, als ware het iets concreets, een eigen kiem toekent, waaruit het zich ontwikkelt. Het ontwikkelt zich uit den *mensch*. De betrekking, die met de godheid wordt aangeknoopt, komt voort uit den mensch, zooals deze op dat oogenblik innerlijk gesteld en gestemd is. Welke veranderingen zijne innerlijke gesteldheid onderga, daardoor zal zeker ook de *aard* dier betrekking veranderen, maar zonder dat zij ooit haar karakter van *betrekking* verliest.

III. R. wijst (bl. 258) te recht de bewering af, „dat wij in den laagsten thans bestaanden godsdienst den oorspronkelijken vorm van allen godsdienst zouden hebben": zou hij evenzoo, met hetzelfde recht, de bewering afwijzen, „dat de laagste thans nog bestaande godsdienst de wederga van den oorspronkelijken godsdienst des menschdoms is"?

De ethnologie leert ons, dat, evenals bij wilde stammen, wier geestvermogens nog op ontwikkeling wachten, de stamgenooten physionomisch op elkander gelijken, zoo ook de geographisch verst van elkander verwijderde stammen een treffende psychologische gelijkenis vertoonen, zoolang hunne geestelijke ontwikkeling nog in haren aanvang verkeert. Zou het nu te

gewaagd zijn, met deze Wilden het menschdom in zijne kindsheid, wat zijn innerlijken toestand betreft, gelijk te stellen? Of komen wij toch hiermede niets verder? Missen wij de voldoende bescheiden, om over die nog levende Wilden te kunnen oordeelen, althans over hetgeen hen bij hunne vereering van bovenmenschelijke machten innerlijk drijft? Wegens de sterk verbreide ingenomenheid tegen alle mogelijke berichten aangaande natuurvolken, zou ik mij zeker niet meer op hen of sommigen hunner beroepen hebben, indien niet daartoe mijn moed ware verlevendigd door prof. G. A. Wilken; in zijne akademische redevoering over *De vrucht der beoefening van de ethnologie voor de vergelijkende rechtswetenschap* spreekt de bevoegde apologeet van het bruikbare der ethnologische gegevens (blz. 17, 35).

R. zegt (blz. 281): „Wij moeten toch beproeven ons zooveel mogelijk te verplaatsen in het verst verleden van de menschheid, om te begrijpen wat er in hoofd en hart der stamvaders van ons geslacht kan zijn omgegaan. Eenigermate kan daarvoor dienen wat wij nu nog vinden bij de minst ontwikkelde volken, en ook de analogie der eerste ontwikkeling van het kind kan soms tot toelichting worden gebruikt.'' Op zichzelf beschouwd, wordt het recht dezer analogie ten volle door mij erkend. Drukt het begrip *menschheid* iets reëels uit, een geheel dat al de deelen met elkander gemeen hebben, zoo neemt de ontwikkeling van de individuen denzelfden gang in het klein, als die van het geslacht in het groot. Al het karakteristieke van den natuurmensch doet zich ook bij onze kinderen voor, maar — gemengd met hetgeen atavisme en omgeving bij hen uitwerken, en daardoor niet meer zuiver te onderscheiden. Zóo beschouwd, valt hier het recht der analogie van hetgeen wij bij onze kinderen waarnemen minstens zeer te betwijfelen. Uit hunne trekken laten zich die onzer stamouders niet opmaken, tenzij wij ons met een gevleid portret van dezen tevreden stellen. Daarom acht ik het alleen mogelijk, bij het licht der ethnologische gegevens tot ons doel te geraken.

Kiezen wij uit de natuurvolken de zoodanigen, die geacht kunnen worden, in hun eigen, nog onveranderd karakter, op den laagst mogelijken trap van ontwikkeling te staan. Hiertoe behooren sommige Wilden van Luzon, het voornaamste eiland

der Philippijnen; en bij voorkeur neem ik hen tot voorbeeld, omdat zij onmiddellijk volgen op de lager staande Negrito's (Aëta's of Ita's) wien alle eigenlijk gezegde menschelijke ontwikkeling nog vreemd is. Overeenkomstig hunne animistische wereldbeschouwing, of — minder wijsgeerig uitgedrukt — hun geloof dat in alle mogelijke, organische en anorganische, voorwerpen een geest leeft, vereeren zij de geesten wier macht zij erkennen. Zoo vereeren zij den regen — omdat zij zonder zijne hulp geen rijst, hun voornaamste voedsel, verkrijgen kunnen. Zoo vereeren zij vooral de geesten hunner afgestorven vaderen — die immers voortdurend op de daden der levenden letten. Daarom houden ook enkelen de vaderlijke wapenen in bijzondere eere; want — dan worden zij bij hunne huiselijke festijnen door de vaderlijke geesten beschermd. Daarom zijn die wapenen ook niet te koop; want — indien de bezitter zich er vrijwillig van ontdeed, zou de vaderlijke geest hem bezoeken met ziekte, ja met den dood. Als er een stamgenoot door iemand uit een anderen stam gedood is, vereenigen zich allen om den moordenaar of zijnen stam te straffen — ten einde de geest des verslagenen zich niet aan zijne stamgenooten onbevredigd betoone. Dus geestenvereering uit nood en vrees, d. i. krachtens egoïstische motieven.

Vraagt men, of toch niet bij hunne doodenvereering een edeler motief, gevoel van piëteit, medewerkt, dan is dit in het afgetrokkene wel mogelijk te achten, maar de werkelijkheid, althans voor zooverre mij bekend is, pleit er niet voor. Wilken zegt in zijn boek over *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel* (blz. 77): „De afgestorvenen hebben dezelfde behoeften als de levenden. Uit deze beschouwing vloeien de doodenoffers voort. In de behoeften van de overledenen toch moeten de nagelaten betrekkingen voorzien, willen zij geen gevaar loopen door de geesten verontrust en gekweld te worden." Voorts deelt hij mede, dat de afgestorvenen geacht worden, niet voortdurend, maar vooral in de eerste tijden na de begrafenis nu en dan terug te keeren, ten einde hunne vroegere verblijfplaatsen op te zoeken. Daarom wordt van de zijde der levenden nog een geruimen tijd met het brengen van offers aan een bepaalden doode voortgegaan. Ook hier een egoïstisch motief — eigen geruststelling!

Kan er met grond iets anders van hen verwacht worden? Dat de mensch van nature voor iets beters, voor edeler, zedelijke gevoelens en aandoeningen vatbaar is, lijdt geen twijfel. Maar deze vatbaarheid komt niet vanzelf, niet ex improviso, te voorschijn; integendeel, eerst bij gelegenheid, als ze wordt opgewekt en in werking gebracht door den invloed van omstandigheden; en in zulke omstandigheden verkeeren de menschen, op wie ik hier het oog vestig, nog niet. Nu beteekent *piëteit* eene samenvatting van eerbied, vertrouwen, liefde, verlangen naar gemeenschap en gevoel van verplichting (vgl. R. blz. 315). Waar is eenige aanleiding tot deze aandoeningen te vinden bij menschen, wier geheele onderlinge verkeer slechts door nood en vrees geregeld wordt? Zelfs toont zich bij hen geen stamgevoel werkzaam, tenzij het eenig gemeenschappelijk belang geldt. Anders zijn zij, bij geringe persoonlijke behoeften, zeer los van elkander. Zij missen elken vorm van geordend bestuur, en kennen geen opperhoofden, die over zekere uitgestrektheid van grondgebied gezag uitoefenen. Elke samenwonende groep is volkomen onafhankelijk van hare buren, en gehoorzaamt binnen eigen kring nu eens aan den sterkste, dan eens aan den rijkste, al naardat nood of vrees het medebrengt. Zij besturen zich zelven door het volgen van zekere gewoonten, die stilzwijgend nageleefd worden, behalve door wie zich sterk genoeg gevoelt om er zich niet aan te storen. Zelfs de betrekking tusschen man en vrouw, ouders en kinderen, mist innigheid. De man kan zijne vrouw verstooten, zoodra hij wil, en de vrouw, die over het geheel een hard lot heeft, kan haren man verlaten, zoodra zij er lust toe gevoelt. De vaderlijke macht is onbegrensd, en de kinderen betoonen het grootste ontzag voor het hoofd des gezins, met wiens geest zij na zijnen dood te doen krijgen. Nood en vrees maken den grondslag ook van het huiselijk verkeer uit. Niet dat er tusschen man en vrouw, ouders en kinderen, ook bij levenden jegens hunne dooden, geene gehechtheid kan of zal bestaan: maar geene zoodanige betrekking, waaruit een gevoel van zedelijke verplichting geboren wordt. Hierdoor laat zich dan ook de onbarmhartigheid begrijpen, waarmee huisgenooten, als één hunner door de pokken wordt aangetast, hem aan zijn lot overlaten: „il n'y a plus — zegt J. Mallat, *les Philippines II*, *p.* 127 — ni père, ni

enfant, ni ami pour le malheureux atteint de ce cruel fléau." Deze schrijver, wiens mededeelingen ik gevolgd ben, heeft zelf Luzon bezocht en aldaar met een groote mate van objectiviteit — waarvan zijne mededeelingen de blijken dragen — de inheemsche natuurvolken bestudeerd.

Van eigen subjectiviteit uit, met het oog op eenen toestand waarin men zich niet of hoogst bezwaarlijk verplaatsen kan, vindt men het licht raadselachtig vreemd, dat zich onder die menschen niet iets van het meer kenmerkend menschelijke voordoet. Dan gaat men phantaseeren, idealiseeren, uit eigen gemoedsleven iets op die natuurgenooten overdragen en zeggen: „Het zal er zeker wel zijn, al melden de bescheiden het niet, al heeft de vreemde bezoeker het niet bemerkt." Hiertegenover stel ik iets anders: op grond der evolutieleer, aan wier waarheid ik geloof, zou het mij een zielkundig raadsel zijn, indien niet de menschheid met enkel egoïsme, den eersten menschelijken vorm van het dierlijk instinct van zelfbehoud, begonnen ware. Hiermede bedoel ik niet, dat onze hoogere ontwikkeling oorspronkelijk uit egoïsme is voortgekomen; neen, dit zou onzin zijn. Dan zou de opmerking van Pfleiderer — bij R. blz. 264 — ook mij treffen: „Bei aller Entwicklung muss doch das, was zuletzt herauskommen soll, in irgendwelcher, wenn auch noch so unvollkommener, Form schon im Keim enthalten sein; eine Entwicklung, bei welcher am Ende das reine Gegentheil des Anfangs herauskäme, wäre ohne Wunder nicht zu begreifen." Nu treft zijne opmerking mij niet, omdat de zaak in quaestie, volgens mijne zienswijze, is voortgekomen uit den *mensch*, naar den aard zijner menschelijke natuur, maar dan het allereerst onder den drang van egoïstische motieven. Ik kan mijne zienswijze niet historisch staven. Zij betreft een tijdperk, waarin de menschheid nog geschiedenis maken moest. Maar, gelijk het bij Wilken is: „Naar de ethnologie, wie de vergelijkende rechtswetenschap beoefent!" zoo durf ik zeggen: „Naar de ethnologie, wie het ontstaan van den godsdienst naspoort! Eerst wat gij dàar vindt waar te nemen, verspreidt licht over het probleem."

Wat in de verhandeling van R. buiten de grenzen mijner geopperde bedenkingen ligt, heb ik met volle instemming ge-

lezen. Slechts dit éene nog: met zijne stout klinkende uitspraak (blz. 286), „dat geen god god is iure suo", bedoelt hij immers niets anders dan dat hij zich gerechtigd acht, geene macht als God iure suo te eerbiedigen, tenzij die zich in zijn bewustzijn ook als *de heilige*, in den zedelijksten zin des woords, openbaart?

Mocht iemand de historie van den godsdienst eerst laten aanvangen bij de opkomst van wezenlijke *goden*, dan dient hij toch acht te nemen op hetgeen, even historisch, aan de godenvereering is voorafgegaan.

W. SCHEFFER.

BOEKBEOORDEELING.

Die Entstehung der Apocalypse von Lic. Dr. Daniel Voelter. Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage.

De eenheid der Apocalypse?

Het mag zeker in een tijd als de onze wel een opmerkelijk verschijnsel heeten, dat van een geschrift over het ontstaan der Apocalypse, in 1882 uitgegeven, reeds in 1885 een tweede editie het licht zag. Had het boekje van Dr. Daniel Völter, toen Repetent aan het evangelisch-theologisch Seminarium, thans Privatdocent in de theologie te Tübingen, dit ongehoord debiet misschien te danken aan den beroemden naam des schrijvers? Maar in zijn vaderland was hij nog slechts door een paar verhandelingen in tijdschriften en elders waarschijnlijk in het geheel niet bekend. Of zullen wij daaruit mogen opmaken, dat de belangstelling in theologische werken, die in de laatste jaren zóó uiterst gering was, weder levendig begint te worden? De reden zal wel hierin moeten gezocht worden, dat Dr. Völter een hypothese, die geheel verouderd scheen en bijna vergeten was, met krachtiger wapenen dan iemand vóór hem verdedigde. De „Ueberarbeitungshypothese", zonder welke volgens hem de Openbaring altijd een raadselachtig boek zal blijven, was zeker alles behalve nieuw. Reeds onze Hugo de Groot had aan de eenheid getwijfeld. In het laatst der vorige eeuw opperde Evanson bedenkingen tegen de echtheid der 7 brieven, welker oorspronkelijkheid ook aan Schwegler verdacht voorkwam. Vogel, Bleek, Schleiermacher, de Wette ontdekten in het boek ver-

schillende fragmenten, die door een korter of langer tijdsverloop van elkander gescheiden waren. Toch was volgens hen de Apocalypse het werk òf van Johannes apostolus òf van Johannes presbyter òf van beiden te zamen. Het laatste fragment was in elk geval niet later dan onder Domitianus geschreven, waardoor dan tevens de verschillende tradities over den tijd der vervaardiging van het boek zich gemakkelijk lieten verklaren [1]).

De hypothesen dezer geleerden maakten geen opgang. Sommigen hunner, de Wette b. v., hebben haar zelve moeten prijsgeven. Baur en zijn school twijfelden niet aan de eenheid der Apocalypse. Slechts de proloog (1 : 1—8) en de epiloog (22 : 6—20) werden door eenige theologen voor interpolaties gehouden.

Kort vóór de verschijning van Völter's boekje had de volgende verklaring van Carl von Weizsäcker veler aandacht getrokken: „Was die Apokalypse betrifft, so ist eben die Frage, ob wir sie als ein ganz einfaches Dokument anzusehen haben; ist es gleich fast ein Verstoss gegen ein Axiom der jetzigen Kritik, so wage ich mich doch zu der Ansicht zu bekennen, die ich schon länger her vortrete, dass wir in dieser Schrift, die so sicher pseudonym ist, als alle Apocalypsen, eine Composition haben, die ihrem Ursprung nach bereits Composition ist, und in ihren verschiedenen Schichten, welche allerdings hoch hinaufgehen, für sich allein schon von einer ausgedehnten Uebung der Prophetie zeugt.” [2])

Meer vernamen de lezers niet. Zij waren dus verplicht hun oordeel op te schorten totdat de geleerde schrijver de gronden voor zijn „Combinationshypothese” zou mededeelen, wat tot nu toe niet geschiedde.

Dr. Völter was de eerste, die op beslisten toon verzekerde, dat de oorspronkelijke Apocalypse uit de jaren 65 en 68 driemalen geïnterpoleerd werd: omstreeks 145, 150 en 170. Op wat al nieuwe ontdekkingen werd de lezer bovendien nog onthaald! Had hij misschien geaarzeld een keuze te doen tusschen de verschillende verklaringen omtrent den valschen profeet uit

---

1) Schwegler laat zich over den tijd, waarin de zendbrieven geschreven zouden zijn, niet uit. Zoowel uit- als inwendige gronden pleiten volgens hem tegen de hypothese, dat de Apocalypse geïnterpoleerd zou zijn (*Das Nachpost. Zeitalter* II, p. 265).

2) In de *Theol. Literaturzeitung* van 25 Februari 1882.

H. 13, thans kon hij voor het eerst vernemen, dat de zaak was uitgemaakt. Niemand anders was bedoeld dan de door Lucianus geschilderde leugenprofeet Alexander van Abonoteichos, die onder Antoninus Pius en Alexander Severus Klein-Azië, ja bijna de gansche romeinsche wereld in beweging bracht. Wie had dit ooit vermoed? Wie had bij de Bileamieten en de volgelingen der profetes Jezabel aan de Montanisten gedacht? Was het wonder, dat velen naar kennismaking met deze en andere spiksplinternieuwe gevoelens verlangden?

Den indruk, door Völter's hypothese gemaakt, heeft Holtzmann in de volgende regelen geschetst: „Man hat allgemein Methode und Resultat des Verfassers zurückgewiesen und doch sogleich fast ebenso allgemein anerkannt, dass seinen Annahmen irgend welche Beobachtungen von bleibendem Werthe zu Grunde liegen dürften (vgl. z. B. Rovers in Theologisch Tijdschrift S. 617 f.)" [1]).

Ten onzent bestreed Scholten Völter's argumenten tegen de echtheid der apocalyptische brieven [2]). Ook Blom bleef de eenheid der Apocalypse handhaven, al meende hij enkele interpolaties in het boek te moeten aannemen [3]). Meyboom beloofde op de quaestie aangaande de oorspronkelijke eenheid der Apocalypse te zullen terugkomen, wanneer de studie van Weizsäcker versehenen was [4]). Ook voor niet-theologen bracht Dr. Stricker Völter's hypothese ter sprake, waarmede hij evenwel niet kon instemmen. Hij beschouwt de Apocalypse als één geheel, uit de pen gevloeid van één en denzelfden auteur, met enkele min belangrijke interpolaties [5]).

Aan de aankondiging, door mij van Völter's geschrift

1) Vgl. zijn overzicht van de N. T. Letterkunde in 1882 in *Theologischer Jahresbericht*, 1883, p. 92. Tot veler verbazing zeker werd in Hilgenfeld's *Zeitschrift f. w. Theol.* en in de *Jahrb. für Prot. Theol.* het geschrift van Völter niet beoordeeld. Pfleiderer in zijn onlangs verschenen *Hibbert Lectures* ignoreert het. Zonder zelfs in een Noot van Völter's gevoelen melding te maken, schrijft hij: „It is now pretty generally acknowledged that the date of the book (the *Apocalypse of John*) is the year 68—69 (p. 153).

2) *Historisch-critische bijdragen*, p. 88—93,

3) H. 1:1—3; 12:14—16; 22:6—20 (of 21). Vgl. *Th. Tijdschr.*, 1883, p. 252 verv.; 1884, p. 57 verv.; 1885, p. 185.

4) *Th. Tijdschr*, 1883, p. 59.

5) *De Tijdspiegel*, Mei 1884, p. 131 verv.

in dit tijdschrift gegeven [1]), had ik het te danken, dat mij de 2de editie werd toegezonden, met het vriendelijk verzoek, om de aandacht der lezers van het *Theol. Tijdschrift* ook op deze uitgave te vestigen. In overleg met de geachte Redactie meende ik dit verzoek niet te mogen weigeren.

Aan mijn wensch dat de schrijver de door hem gegeven Schets uitwerken en zijn gevoelens nader motiveeren zou, is voldaan. [2]) Al blijft de lectuur nog altijd vermoeiend, het boekje is thans leesbaarder geworden. Van de juistheid der „Grundanschauung" is Völter door voortgezette studie overtuigd. De „zeitgeschichtliche" uitlegging, die reeds lang de plaats der „kirchengeschichtliche" en der „reichsgeschichtliche" heeft ingenomen, had daarom tot nu toe zoo weinig succes, omdat men de eenheid van het boek bleef handhaven. Wanneer de overtuiging veld wint dat deze onhoudbaar is, dan eerst zal volgens hem onze Openbaring blijken een onschatbare bron te zijn voor de kerk- en dogmengeschiedenis der beide eerste eeuwen [3]). Wie nauwkeurig acht geeft op het gebrek aan samenhang der verschillende deelen, op de meer of minder duidelijke zinspelingen op kerkelijke toestanden en historische personen, die soms door een grooten afstand van elkander gescheiden zijn, op de christologische voorstellingen, die zeer verschillende typen vertegenwoordigen, zal zich

---

1) *Th. Tijdschrift*, 1882, p. 617—634. Al kwamen de meeste gevoelens van Völter en het resultaat, waartoe hij gekomen was, mij geheel onhoudbaar voor, toch had ik toegegeven, dat de eenheid der Apocalypse niet boven alle verdenking vaststaat, dat de Christologie niet overal dezelfde is en dat er in het boek historische toestanden voorkomen, die op een lateren tijd dan het jaar 68 of 69 wijzen. Ook meende ik, dat de samenhang tusschen H. 12 en de voorafgaande hoofdstukken te wenschen overlaat.

2 De eerste editie bevat 72, de tweede 192 bladzijden.

3) Wij hadden gewenscht, dat de volgende regels in de Voorrede waren weggebleven: „Wer Kritik treibt vollends an Büchern des neutestamentlichen Kanons, hat freilich heutzutage auf keine günstige Stimmung zu rechnen. Nichtsdestoweniger habe ich mit dem Ergebniss meiner Studien nicht zurückzuhalten zu sollen geglaubt. Zu verlangen, dass man dasselbe blindlings annehme, bin ich weit entfernt, wenn ich auch aus meiner persönlichen Zuversicht kein Hehl machen will. Nur die Freiheit auf diesem Gebiet zu forschen sollte allmählig und zwar allseitig zugestanden sein, nachdem schon Luther diesen Freibrief gerade für die Apokalypse ausdrücklich ausgestellt hat." Moet dan waarlijk het recht der kritiek op het N. T. nog met een beroep op Luther verdedigd worden?

gemakkelijk van het recht der „Ueberarbeitungshypothese" overtuigen.

Wij kunnen natuurlijk hier niet herhalen, wat reeds vroeger door ons geschreven werd. Wij wenschen voornamelijk stil te staan bij die gevoelens van den schrijver, welke thans gewijzigd zijn. „Im Einzelnen — zoo schrijft hij — bin ich, wie ich glaube, ausserordentlich viel weiter gekommen."

De oorspronkelijke Apocalypse, die volgens Völter vóór Jeruzalem's verwoesting geschreven werd en ongeveer de helft van het gansche boek bevat, is nagenoeg dezelfde gebleven [1]). Maar de auteur, die vroeger Johannes presbyter heette, is thans Johannes apostolus geworden, „der Augen — und Ohrenzeuge der Thaten und Reden des Herrn." De argumenten zijn niet zeer overtuigend: het beeld van den zoon des donders bij de Synoptici past uitnemend op dezen schrijver, die in groote trekken de vreeselijke gezichten schetst, welke eerlang over de ongeloovige wereld zullen komen; het verblijf van den apostel Johannes in Klein-Azië is ten onrechte op grond van het Papiasfragment, dat Eusebius bewaarde, geloochend, daar hieruit alleen blijkt, dat Johannes tijdens het leven van den kerkvader niet meer in Klein-Azië was, dat hij dan ook in het jaar 65 reeds verlaten had, om naar zijn vaderland terug te keeren; het eenstemmig getuigenis der traditie zou onverklaarbaar zijn, indien de apostel nooit in Klein-Azië was geweest [2]).

Nog wijzen wij op een opvatting, die zeker geheel nieuw

---

1) Voor sommige lezers zal misschien de herinnering niet overbodig zijn, dat zij uit het jaar 65 of 66 en 68 of 69 dagteekent. Het eerste gedeelte bestaat uit: I: 4—6; IV; V: 1—10; VI; VII: 1—8; VIII; IX; XI: 14—19; XIV: 1—3, 6, 7, 14—20; XVIII; XIX: 1—10*a*; het tweede uit: X; XI: 1—13; XVII. H. I: 9, dat volgens de eerste editie tot het oudste gedeelte der Apocalypse behoorde, heet thans van den laatsten omwerker van het jaar 140 afkomstig, een verschil dus van 75 jaren! H. XVIII: 21—24 zijn drie jaar vervroegd.

2) Uiterst vreemd klinkt de bewering: „Der Johannes, der die Urapokalypse sammt den Nachtrag verfasste, muss jedenfalls einmal in Klein Asien gewesen sein, da sich sonst nicht erklären liesse, dass er an die 7 Gemeinden Asiens schreibt," vooral in den mond van Völter, volgens wien de zendbrieven tot de laatste interpolatie van het boek behooren. Terecht merkte Dr. Blom op: „Indien de brieven van later dagteekening zijn, dan heeft het adres aan de zeven gemeenten in Azië (1: 4), dat Völter evenwel voor oorspronkelijk houdt, geen zin meer, daar er in Azië meer waren, en dus de gemeenten, die de auteur bedoelde, ook genoemd moesten worden" (t. a. p., 1883, p. 264).

mag heeten. Wij herinneren ons den overwinnenden ruiter, die bij de opening van het eerste zegel verschijnt, gezeten op een wit paard, met een boog in de hand en een kroon op het hoofd [1]). Men dacht daarbij gewoonlijk aan den triomfeerenden Christus of aan de macht van het romeinsche rijk, die in de laatste jaren onweerstaanbaar was geworden. Völter, die vroeger in den ruiter „die Aufrichtung des römischen Kaiserthums" zag, beweert thans, dat de Apocalypticus Vologäses, den koning der Parthen, op het oog had, die in het jaar 62 het romeinsche leger versloeg en onder het juk bracht! Evenals de drie volgende ruiters, die op een ros, een zwart en een vaal paard gezeten zijn, vreeselijke rampen afbeelden, zal dit ook wel met den eersten ruiter het geval zijn. Maar zou dan werkelijk in het oog van een Joodsch-christen de overwinning, door de Parthen op de gehate Romeinen behaald, een ramp mogen heeten?

Aan het slot zijner beschouwing over de „Urapocalypse" [2]) geeft de schrijver thans voor het eerst een lijst van parallelplaatsen, aan het O. en N. T. en andere geschriften ontleend. [3]) Van slaafsche navolging van het O. T. kan hier geen sprake zijn. Blijkens 9 : 2 kende Johannes hebreeuwsch en las ook het O. T. in het hebreeuwsch, gelijk uit 18 : 22, 23 blijkt. Men gaat evenwel te ver met de bewering, dat hij de vertaling der LXX niet gekend heeft. Sommige plaatsen (6 : 9—11; 11 : 3 enz) wijzen op het gebruik der Apocalypse van Henoch en der Hemelvaart van Mozes. De „Berührungen" tusschen den Apocalypticus en de Synoptici moeten gedeeltelijk verklaard worden uit den gemeenschappelijken grondslag des O. T., waarop zij stonden, gedeeltelijk hieruit, dat deze schrijver zelf getuige was geweest van de daden en gesprekken van Jezus. Ook de „Anklänge" tusschen de Apocalypse en de echte brieven van Paulus [4]) wijzen op gemeenschappelijke joodsche en oud-chris-

1) H. 6.

2) Evenmin als vroeger, heeft de schrijver ons thans kunnen overtuigen dat deze oorspronkelijke Apocalypse uit twee deelen bestaat, die door een periode van een drietal jaren van elkander gescheiden zijn. Wij gaven daarvan de bewijzen t. a. p. p. 622 verv.

3) Zulk een lijst wordt evenzeer achter de verschillende omwerkingen geplaatst.

4) Tot deze brieven behooren volgens Völter, behalve die aan de Galaten, Corinthen en Romeinen, ook 1 Thess. en Philippensen.

telijke begrippen en voorstellingen. Eindelijk wordt gewezen op die geschriften, welke van den Apocalypticus afhankelijk zijn of althans eenige voorstellingen aan hem ontleend hebben. Hiertoe worden gerekend: 1 Petrus, Efezen, Colossensen en de Ascensio Isaiae [1]).

Ongeveer veertig jaren lang bleef Johannes' Apocalypse intact. In het begin der 2de eeuw achtte een Joodsch-christen uit Klein-Azië het noodig daaraan het een en ander toe te voegen [2]), wat door de tijdsomstandigheden noodzakelijk was geworden. Onder Trajanus had de romeinsche staat zich verplicht gezien, ten gevolge van het sterk toenemend getal der Christenen, om de vervolgingen tegen hen bij de wet vast te stellen. Zoo ontstond bij de Christenen het geloof, dat thans de laatste dagen gekomen waren, de verwachting, dat de parousie op handen was. Op de eschatologie was aller blik gevestigd. Onze interpolator wenschte door een symbolische beschouwing der geschiedenis het recht dier verwachting te handhaven [3]). De strijd van Satan tegen den Messias was mislukt. Uit den hemel geworpen, tracht hij de vrouw [4]), de Moeder van den Messias, te vervolgen. Maar ook deze poging is ijdel. Slechts voor een korten tijd is het hem vergund krijg te voeren tegen de Christenen, die Gods geboden bewaren en het getuigenis van Jezus hebben. De tijd des gerichts is gekomen. De triomfeerende Christus overwint al zijn vijanden. Satan wordt gedurende 1000 jaren in den afgrond gevangen gehouden. Gedurende die gansche periode heerscht Christus met de ware geloovigen op aarde. Nadat

1) Vreemd klinkt de bewering, dat in Efez. 3 : 5 de woorden *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις* ongetwijfeld gebruikt werden met het oog op den apostolischen Urapokalyptiker Johannes en op zijn boek, dat den schrijver als *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* bekend was.

2) XII; XIX: 11—XXI: 8. Tot deze interpolatie behooren volgens de eerste editie ook XIII; XIV: 8—12; XV: XVI. Maar zij werd toen ook eerst ± 145 geplaatst. Vroeger heette het: „Die Verse 19 : 11 ff. sind die unmittelbare Fortsetzung von Capittel 16. Was dort vorbereitet, geht hier in Erfüllung;" (p. 34) — thans: „Das Stück 19 : 11—21 : 8 hat ursprünglich mit Capittel 16 nichts zu thun, es hat sich schon vorher in der Apokalypse befunden." (p. 95).

3) Over het verband tusschen H. XII en XI schreven wij vroeger t. a. p. p. 624.

4) Onder de vrouw verstaat Völter het heilige Jeruzalem, dat naar zijn wezen onvernietigbaar was. Met de Moeder van den Messias is onzes inziens het ware Israël, type van de gemeente der Christenen, bedoeld.

de 1000 jaren verloopen zijn, wordt Satan losgelaten en trekt aan het hoofd der barbaarsche volken tegen de heiligen te Jeruzalem op. Maar het vuur Gods verteert hem, die straks in den vuurpoel geworpen wordt, waar hij eeuwig gekweld zal worden. Het wereldgericht vangt aan. De zee en de onderwereld geven haar dooden terug. De boeken worden geopend. De dood, de onderwereld en zij, wier namen niet geschreven zijn in het boek des levens, worden in den vuurpoel geworpen. Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde vertoonen zich en het nieuw Jeruzalem daalt, als een bruid, uit den hemel neder. Geen dood en rouw zullen er meer zijn. Slechts de zwakken in het geloof en de ongeloovigen sterven den tweeden dood.

Vergis ik mij niet, dan zullen bij menigen lezer de volgende vragen opkomen: Waarom kunnen deze eschatologische verwachtingen niet van den Apocalypticus zelven afkomstig zijn, die de onder Nero vermoorde martelaren aanschouwd had, welke om wraak riepen, volgens wien de groote dag des Heeren op handen was? [1]) Gaven de tijdsomstandigheden in het begin der 2de eeuw meer reden om te verwachten, dat de parousie aanstaande was dan die kort vóór Jeruzalem's verwoesting? Is er niet reeds bij Paulus van een messiaansch interregnum, een soort van chiliasme, sprake? [2]) Komen de parousie-verwachtingen bij de schrijvers der eerste eeuw niet sterker uit dan bij die der tweede?

Omtrent dezen „Ueberarbeiter" uit den tijd van Trajanus vernemen wij nog, dat hij de oude profetie van Jeruzalem, die in zijn tijd verouderd en door de geschiedenis gelogenstraft werd, wenschte te verbeteren en daarom H. 12 schreef, waarin de jongste vervolgingen der Christenen ter sprake komen. Maar dan is hij al zeer onhandig te werk gegaan. Waarom dan niet de profetie, volgens welke Jeruzalem's tempel gespaard zou blijven (11 : 1), eenvoudig geschrapt? Hij wist natuurlijk dat Nero niet als de achtste keizer was teruggekeerd — en hij laat de profetie van den engel (17 : 7 verv.) staan!

Wat het eigenaardige der Christologie dezer interpolatie be-

---

1) Vgl. 6 : 9 verv.; 17 : 14, welke beide hoofdstukken ook volgens Völter tot de oorspronkelijke Apocalypse behooren.

2) 1 Cor. 15 : 23—27.

treft, de schrijver wijst er op, dat Christus hier nergens het lam heet, maar steeds ὁ χριστός of ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ, terwijl hij in de oorspronkelijke Apocalypse telkens optreedt als het lam, dat geslacht is, de zijnen op den berg Sion bewaakt en tot zijn bruiloftsmaal noodigt. Maar lezen wij dan niet in H. 12 : 11, dat de Christenen hun overwinning op Satan allereerst te danken hadden aan het bloed des lams? Zeker; maar op dit vers mogen wij ons niet beroepen, daar dit tot de volgende interpolatie behoort. En waarom? „Da an jenem Satz jene geflissentliche Hervorhebung des Lamms sich hervorheben lässt." (!) Alleen dan zou het beroep op de Christologie eenige waarde hebben, wanneer in deze pericoop een opvatting van den persoon van Christus voorkwam, waarmede die van het lam bepaald in strijd is [1]).

Volgens Völter heeft deze interpolator enkele plaatsen uit de Apocalypse van Baruch en Ezra gekend. Naast H. 21 : 7, 8 plaatst hij Baruch 44 : 13—15, waar wij lezen: „Isti enim sunt, qui hereditabunt hoc tempus quod dictum est, et eorum est hereditas temporis promissi: isti sunt qui disposuerunt sibi promptuaria sapientiae, et thesauri intelligentiae apud eos reperti sunt, et a misericordia non recesserunt, et veritatem legis custodierunt, istis enim dabitur mundus venturus: domicilium autem reliquorum multorum in igne est." Daar Baruch's eschatologische beschouwingen veel eenvoudiger zijn dan die van onzen „Ueberarbeiter," volgt hieruit dat deze van genen afhankelijk is. En waartoe leidt dit resultaat? Dat de Apocalypse van Baruch kort na het jaar 70, de eerste interpolator eerst onder Trajanus geschreven heeft. Of zij, die Baruch's Apocalypse voor een navolging houden van 4 Ezra [2]) en meenen, dat zij eerst tijdens den joodschen oorlog onder Trajanus in 116 geschreven is, door Völter van hun dwaling overtuigd zullen zijn? Ik zou het betwijfelen.

---

1) Het is opmerkelijk, dat de Christus dezer interpolatie (met een beroep op 12 : 10, 20 : 4, 6) volgens Völter vroeger een δεύτερος θεός was, terwijl het thans heet: „Für die Präexistenz Christi ist in dieser Einschaltung kein sicherer Anhaltspunkt vorhanden." (p. 135).

2) O. a. Renan, bij wien wij lezen: „Ce qui prouve que pseudo-Baruch est l'imitateur de l'Apocalypse d'Esdras, c'est que les idées les plus particulières de pseudo-Esdras sont chez lui censées connues et n'ont pas besoin d'être appliqueés (*Les Evangiles*, p. 517 verv.)."

Het vierde visioen van Ezra herinnert aan Openb. 12. Duidelijk is de analogie tusschen Openb. 20 : 13 en 4 Ezra 7 : 32, 33: „et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis, qui in eo silentis habitant, et promptuaria reddent quae iis commendatae sunt animae, et revelabitur Altissimus super sedem judicii." Aan Ezra's Apocalypse, wiens voorstellingen veel eenvoudiger en natuurlijker zijn, komt de prioriteit toe. De conclusie laat zich verwachten : derhalve heeft de eerste omwerker der Apocalypse onder Trajanus (voeg er bij: of later) geschreven. Maar is de analogie hier werkelijk zóó treffend, dat de een van den ander afhankelijk moet zijn? Hebben beiden misschien ook een gemeenschappelijke bron gebruikt, die verloren is gegaan?

Onze schrijver merkt verwantschap op tusschen Openb. 21 : 7, 8 en Efez. 5 : 5. Naar zijn oordeel „hat unserem Ueberarbeiter die angeführte Stelle des Epheserbriefs vorgeschebt." Houdt Völler misschien dezen brief ook voor paulinisch? Wanneer hij instemde met de meeste nieuwere uitleggers, die den Efezerbrief eerst onder Hadrianus geschreven achten, dan zou hij zeker niet aan zijn „Ueberarbeiter" uit den tijd van Trajanus bekendheid met dien brief hebben toegekend.

Het was in het jaar 129 of 130, dat de oude, reeds eenmaal geïnterpoleerde Apocalypse opnieuw werd opgeslagen. In het oog der Christenen was keizer Hadrianus, die den winter van 129 op 130 in Klein-Azië doorbracht, om meer dan één reden de voorspelde Antichrist, de Nero redivivus. Op de plaats der heilige stad en van den heiligen tempel was door hem een heidensche stad met een heidenschen tempel gebouwd — tegenover het aardsche Jeruzalem moest het hemelsche Jeruzalem in al zijn heerlijkheid voor de oogen der geloovigen geschilderd worden [1]).

Hoe heeft nu Dr. Völter zijn stelling trachten te bewijzen? Het komt hier natuurlijk vooral aan op de verklaring van H. 13. Tusschen het eerste beest, dat hier genoemd wordt, en H. 17 bestaat verschil. Ten onrechte heeft men ze tot nu toe geïdentifeerd. Het is waar: beiden hebben 7 hoofden en 10 hoor-

3) Tot deze tweede interpolatie, die vroeger twintig jaar later werd geplaatst, behooren V : 11—14; VII : 9—17; XIII; XIV : 4, 5, 9—12; XV : 1—8; XVI : 1—21; XXI : 9—27; XXII : 1—6, 7b—11, 14, 15, 18, 19.

nen. Maar iets wel: de 10 hoornen staan hier voorop, terwijl zij in H. 17 op de 7 hoofden volgen. Daaruit blijkt dat de 10 hoornen hier een chronologische beteekenis hebben en op 10 romeinsche keizers wijzen.[1]) Beginnen wij de telling met Augustus en slaan wij de usurpatoren Galba, Otho en Vitellius over, dan blijkt met het dier óf Trajanus óf Hadrianus bedoeld te zijn [2]).

Maar op den laatste past de beschrijving van H. 13 volkomen [3]). Vergeet niet, dat het dier uit de zee opkomt. 't Is waar, ook de schrijver van Daniël 7, wien de interpolator hier blijkbaar volgt, laat zijn dieren uit de zee opstijgen — maar daar verschijnen alle 4 dieren uit de zee, hier slechts het eerste, in tegenstelling met het tweede. De naam des keizers herinnert aan de Adriatische zee, gelijk het bij herhaling in de sibyllijnsche boeken van hem heet: „die den naam der nabijgelegen zee draagt." Wij behoeven ons niet te verwonderen, dat de Christenen in hem den teruggekeerden Nero zagen en vroegen: Wie is aan het beest gelijk en wie kan er krijg tegen hem voeren? Hij vervolgde de Christenen evenals zijn voorganger, maar nog krachtiger, naarmate hun aantal grooter was geworden. De cultus der keizers was nimmer zoo groot geweest. Een groot aantal tempels werd ter zijner verheerlijking gebouwd. Met het getal 666 is dan ook niemand anders dan Trajanus Hadrianus bedoeld [4]).

---

1) Welke de beteekenis is van de 7 hoofden, wordt niet gezegd.

2) „Fraglich ist dabei nur, ob man das Thier selbst als den zehnten oder als den elften zu fassen hat, der die Kronen seiner 10 Vorgänger auf seinem Haupt vereinigt und obwohl der elfte doch als der wiedergekommene Nero selbst einer von den 10 ist".

3) Vroeger meende de schrijver dat Antoninus Pius bedoeld was.

4) Ware de verklaring van Neroon of Nero Kaesar juist, dan zou, ook volgens Völter, H. 13 onder Nero geschreven zijn, „Das ist aber, wie sich schon aus 13 : 3, 14 ergibt, in keinem Falle richtig (p. 76)." Wij zouden kunnen vragen: hoe passen deze verzen op Hadrianus? Was deze doodelijk gewond en van zijn doodelijke wonde genezen? Was hij door het zwaard gewond en herleefd? Juist van Nero, die op geheimzinnige wijze om het leven gekomen was, werd inderdaad verhaald, dat hij niet gestorven was, maar een schuilplaats bij de Parthen gevonden had.

Later (Noot, p. 154) heet het: „Die Zahl 666 mag immerhin unter den Christen die alte Geheimzahl für den Kaiser Nero gewesen sein, für den Verfasser unserer Einschaltung aber, der den Glauben an die Wiederkunft Neros theilt und ihn wirklich aus den angegebenen Gründen in Hadrian erschienen wähnt, dürfte die Bestätigung für diese letztere Meinung gerade darin gelegen haben, dass die Zahl 666 auch in den Namen dieses neuen Kaisers ihre Auflösung findet." De ontdekking van den interpolator zal den overigen Christenen zeker wel verborgen zijn gebleven!

Wij zouden willen vragen: kunnen in een apocalyptisch geschrift zulke onbeduidende punten van verschil als het vooropstellen der 10 hoornen een overwegend gewicht in de schaal leggen? Is het niet natuurlijk, dat het beest, dat de eigenschappen der vier dieren bij Daniël in zich vereenigt, evenals deze, uit de zee opstijgt? Onjuist is zeker de bewering, dat Hadrianus meer dan een zijner voorgangers op goddelijke hulde aanspraak maakte. Caligula, Nero, Domitianus konden moeilijk nog overtroffen worden [1]). De vervolgingen der Christenen onder zijn regeering konden op de Christenen geen dieperen indruk maken dan het bloedbad, door Nero te Rome aangericht [2]). Ook komt het mij uiterst onwaarschijnlijk voor, dat Hadrianus op een zijner christelijke tijdgenooten zulk een afschuwwekkenden indruk maakte, dat hij zich gedrongen zou gevoeld hebben de Ἀποκάλυψις Ἰωάννου op te slaan en daarin dezen keizer onder het beeld van een gruwelijk beest voor te stellen.

De lezer herinnert zich, dat volgens Völter met het tweede dier, dat in dienst van het eerste staat, niemand anders kon bedoeld zijn dan Alexander van Abonoteichos, die door zijn orakels grooten opgang maakte. Maar hij heeft deze meening, welker onhoudbaarheid door ons in het licht werd gesteld [3]), thans prijsgegeven. „Die Persönlichkeit, welche der Verfasser von Capittel 13 bei jenem zweiten Thier in Auge hat, ist wohl Niemand anders als jener Tiberius Claudius Atticus Herodes, dessen Leben Philostratus der Aeltere in seinen βίοι σοφιστῶν beschreibt." Deze Herodes was als rhethor te Athene beroemd, de leermeester van Markus Aurelius in de rhetorica [4]). Hadrianus had hem tot „legatus Augusti ad corrigendum statum libe-

---

1) Vgl. Suetonius *Caligula*, 22; *Nero*, 53; *Domitianus*, 13.

2) Ten onrechte beroept zich Völter op het Rescriptum aan Minucius Fundanus, ten bewijze van de gestrenge vervolgingen, waaraan de Christenen onder Hadrianus waren blootgesteld. De onechtheid van dezen brief is door vele critici bewezen. Vgl. o. a. Keim *Aus dem Urchristenthum*, p. 182 verv. Meende hij de echtheid te kunnen handhaven, dan had hij althans daarvan rekenschap moeten geven.

3) t. a. p. p. 626 verv.

4) Renan noemt hem: „un Mécène éclairé, l'un des esprits les plus distingués du temps." (*L'Eglise chrétienne*, p. 35), Aubé (*Histoire des Persécutions de l'Eglise*, p. 430) schrijft: „Herode Atticus et Aelius Aristide furent, après Lucien, les plus célèbres de ces virtuoses de la parole."

Volgens Havet (*Le Christianisme et ses origines*, IV, p. 314) zou met het tweede dier Apollonius van Thyana bedoeld zijn.

rarum civitatum" benoemd. Völter vermoedt, dat hij deze betrekking in Klein-Azië reeds vervulde, toen de keizer in 129 daar aankwam. Laat ons aannemen dat deze conjectuur juist is. Wij gaan dan onderzoeken of het beeld van het tweede dier in H. 13, dat elders ook de valsche profeet heet [1]), op hem past.

Het beest stijgt uit de aarde op. Dit heet een zinspeling op den naam Atticus, die aan het land Attica herinnert [2]), gelijk Hadrianus aan de zee Adria. Het dier heeft twee hoornen, aan die van een lam gelijk [3]). Hiermede wordt een zekere *ἐξουσία* bedoeld, die een vreedzaam karakter vertoonde. Wij vinden hier een zinspeling op de verbazende rijkdommen van Herodes, waarvan hij een zeer vrijgevig gebruik maakte, terwijl het spreken van het dier als een draak op het beroep van Herodes wijst, die tot de uitnemendste sophisten behoorde.

De geheimzinnige taal van een Apocalypticus is dikwijls moeilijk te verstaan. Maar een rijkaard, die door weldadigheid uitmuntte, onder het beeld van een lam met twee hoornen voor te stellen, dat zou zelfs in zijn oog wat al te kras zijn! Dat Herodes de vereering des Keizers bevorderd heeft, is zeer goed te begrijpen. Maar daartoe zullen wel de meeste andere keizerlijke ambtenaren medegewerkt hebben. Naar aanleiding der teekenen, door het dier verricht, merkt Völter op: „Auch hier wird etwas Historisches zu Grund liegen, wenn demselben auch hier eine gesteigerte Bedeutung beigesetzt wird. Solche auf das abergläubische Staunen der Masse berechneten Zauberstücke passen ganz zu dem zu ausserordentlichen, pronkvollen Veranstaltungen geneigten Charakter des Herodes, sie passen zu jener Zeit überhaupt. Erinnert man sich daran, dass Caligula sich ein Vergnügen daraus machte, mit Maschinen als Gott zu donnern, so wird es sich wohl hier darum gehandelt haben, den Hadrian durch Erzeugung von künstlichem

---

1) H. 16 : 13; 19 : 20; 20 : 10.

2) Vroeger heette dit opstijgen uit de aarde van geen beteekenis — dan zou ook de profeet van Abonoteichos niet bedoeld kunnen zijn, dat aan de kust der Zwarte zee gelegen was.

3) Wij stemmen in met de volgende woorden van Dr. Blom: „Daar de Messias 5 : 6 beschreven wordt als een lam met 7 horens en 7 oogen om de allesvervullende kracht van Gods geest, die in hem woont, werden blijkbaar aan het lam, dat den pseudo-Messias voorstelt, slechts 2 horens gegeven, want hij gelijkt wel op den Messias, maar is hem niet gelijk." (*Th. Tijdschr.*, 1884, p. 61.)

Blitz als blitzeschleudernden Jupiter erscheinen zu lassen." Ook zal Herodes het volk, krachtens zijn ambt, wel genoodzaakt hebben, om een beeld voor den keizer op te richten; hij was verplicht degenen te dooden, welke voor dat beeld hun knieën niet bogen. Maar wat geven nu deze en dergelijke veronderstellingen? [1]) Het bewijs had geleverd moeten worden, dat de persoonlijkheid van Herodes, de daden, door hem verricht, althans in groote trekken in overeenstemming waren met het beeld, dat een onbekende van hem geteekend heeft, die gelijktijdig met hem in Klein-Azië vertoefde [2]). Ook heeft onze schrijver geheel vergeten, dat het tweede dier bij herhaling „de valsche profeet" genoemd wordt. Welke reden bestond er, om den beroemden leeraar der rhetorica, den uitnemenden sophist, aldus te betitelen?

Deze interpolator was volgens Völter een Joodsch-christen, hoewel zijn richting een algemeen christelijke kan genoemd worden, daar het onderscheid tusschen Christenen en Joden voor hem niet meer bestaat. Wij kunnen dit niet toestemmen. De poorten van het nieuw Jeruzalem dragen de namen der 12 stammen van Israël; de muur rust op 12 fondamenten, die de namen der 12 apostelen van het Lam dragen. Is hier ook voor Paulus een plaats? Moeten niet de Heidenen door de bladeren van den levensboom genezen worden [3])? Getuigt de ascetische richting van den schrijver [4]) ook van een algemeen christelijk standpunt?

Nog eens, maar thans voor het laatst, werd de Apocalypse

---

1) Met het oog op vs. 16 heet het: Wir wissen dass zu Ehren Hadrians in Ephesus und Smyrna Münzen geschlagen worden sind. So mag damals, als der kaiserliche Gott inmitten der Kleinasiaten wandelte, im Zusammenhang der mit ihm masslos gespendeten aberglaübischen Verehrung die Sitte aufgekommen sein, solche Abzeichen auch als Schmuck namentlich an Ringen zu tragen und die Sitte mag so allgemein geworden sein, dass wer sie nicht mitmachte, auffiel und verdächtig wurde."

2) „Was die Persönlichkeit unseres Ueberarbeiters betrifft, so ist derselbe jedenfalls in Kleinasien zu Hause."

3) 21 : 12, 14; 22 : 2. Volgens Völter is 21 : 14 met het oog op Efez. 2 : 20 geschreven: „Sofern der Epheserbrief van einem geistigen Bau redet, dürfte bei ihm die Vorstellung original sein, dass wie der Eckstein Christus so der Grundstein die Apostel und Propheten sind. Unser Ueberarbeiter dagegen kopirt zum Theil diese Vorstellung." Met hetzelfde recht zou het omgekeerde kunnen gesteld worden. De schrijver van den Efezerbrief kan Openb. 21 : 4 gewijzigd hebben, omdat die voorstelling hem te bekrompen voorkwam — maar dit kan Völter natuurlijk niet toegeven.

4) Vgl. 14 : 4.

omgewerkt [1]). Het was onder de regeering van Antoninus Pius, omstreeks het jaar 140, dat een Klein-Aziaat zich tot de gemeenten van zijn vaderland richtte, met wier toestand hij nauwkeurig bekend was. Hij noemt zich Johannes, die op het eiland Patmos vertoefde διὰ τον λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Eens was hij ἐν πνεύματι εν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, toen er iemand, aan eens menschen Zoon gelijk, in het midden der zeven luchters gezeten, met zeven sterren in zijn rechterhand, hem verscheen en hem last gaf, om zijn openbaringen op te teekenen en te zenden aan de engelen der zeven gemeenten te Epheze, Smyrna, Pergamus, Thyatire, Sardes, Philadelphia en Laodicea.

In een der brieven van Ignatius, aan de Magnesiërs gericht, volgens Völter zeker niet na 140 geschreven, wordt de Zondag het eerst κυριακὴ ἡμέρα genoemd. De Apocalypticus, die vóór het jaar 70 schreef, kan dus den eersten dag der week niet aldus genoemd hebben. Maar de schrijver vergeet, dat hier blijkens het artikel geen Zondag, maar de dag van 's Heeren wederkomst bedoeld is [2]).

In de eerste helft de 2de eeuw ontstond in Klein-Azië het monarchisch episcopaat — hoe kon er dus in een geschrift van het jaar 68 van ἄγγελοι van Efeze enz. sprake zijn, d. i. van bisschoppen dezer gemeenten? Maar is deze verklaring juist? Onzes inziens is zij geheel onhoudbaar, vooral in een boek, waar engelen der winden, van den afgrond, der wateren enz. optreden (7 : 1; 9 : 11; 16 : 5; 14 : 19; 9 : 14 verv.).

Thans wordt door Völter toegegeven, dat onder de valsche apostelen (2 : 2) Paulus en zijn volgelingen moeten verstaan worden. Ook heeft hij de zonderlinge meening prijsgegeven, dat met de Bileamieten en de aanhangers der profetes Jezabel de Montanisten zouden bedoeld zijn, wier ascetische moraal lijn-

---

1) Deze interpolatie, die I: 1—3, 7, 8, 9—III: 22; V: 6*b*: XIV: 13; XVI: 15; XIX: 10*b*, 13*b*; XXII: 7*a*, 12, 13, 16 17, 20, 21 bevat, werd vroeger onder Markus Aurelius omstreeks 170 geplaatst. H. 1 : 20, waarop de schrijver zich p. 22 nog beroept ter verklaring der ἄγγελοι, heet p. 169 een glosse, die later in den tekst is opgenomen. Wij verwijzen naar hetgeen vroeger door ons geschreven werd (t. a. p. p. 629—633) en naar Scholten (t. a. p. p. 88—93).

2) Zoo luidt ook het oordeel van Blom, t. a. p., 1885, p. 185.
Ook in C. 14 der *Didaché* heet de Zondag κυριακή zonder artikel.

recht tegenover de hunne stond. In al de dwaalleeraars (2 : 14, 15, 20—22) merkt hij thans dezelfde ketterij op, die der Karpocratianen, welke omstreeks 140 voor het eerst in Klein-Azië optraden.

Laodicea was, gelijk Tacitus bericht, in het jaar 61 door een aardbeving verwoest en uit eigen middelen wederopgebouwd. Maar hoe kon dan van die stad gezegd worden, dat zij rijk was en aan geen ding gebrek had (3 : 17)? Reeds Vogel deed deze vraag en meende daarom, dat de brief aan deze gemeente eerst onder Vespasianus kon geschreven zijn. Volgens Völter „lässt sich die Art, wie in dem apokalyptischen Sendschreiben mit der Gemeinde geredet wird, nur dadurch erklären, dass dem Verfasser desselben jene Katastrophe schon völlig aus dem Gesichtskreis entschwunden ist, dass er also erst ziemlich lange nach derselben geschrieben hat.” Maar moest dan de Apocalypticus van die aardbeving gewag maken? In een zevental jaren konden de sporen der verwoesting toch reeds uitgewischt zijn.

Onze interpolator zal de leer van den logos in de christelijke theologie ingevoerd hebben. Van hem zullen de schrijver van het vierde evangelie (de proloog is volgens Völter een interpolatie) en van den eersten johanneïschen brief haar overgenomen hebben. Een logosleer in een geschrift, waarin slechts eenmaal die naam ὁ λόγος τοῦ θεοῦ voorkomt!

Ook is hier (19 : 13) Christus niet, gelijk Völter beweert, ὁ λόγος, maar hij draagt slechts dien naam. Bovendien staat het allerminst vast dat met den nieuwen naam, dien Christus draagt (3 : 12), gelijk de schrijver beweert, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bedoeld is.

Ook sommige parallelle plaatsen zullen den lateren oorsprong dezer interpolatie bewijzen, die de gnostieke Acta Johannis, de brief der gallische gemeenten aan die in Azië en Phygië, het fragmentum Muratori en Irenaeus kenden [1]).

Dr. Völter is ongetwijfeld een uiterst geleerd en scherpzinnig man. Van de Apocalypse heeft hij een nauwkeurige studie gemaakt. Hij kwam tot het resultaat, dat veel wat over dit boek

1) Kan Justinus Martyr de gansche Apocalypse niet gekend hebben, omdat bij hem geen citaten uit de beide laatste interpolaties voorkomen?

in de laatste jaren geschreven is, onhoudbaar moest heeten. Terecht achtte hij het noodig, om het wetenschappelijk publiek met zijn nieuwe ontdekkingen bekend te maken. Maar deze werden niet als gissingen voorgedragen. Integendeel: zij stonden boven alle bedenking vast; geen twijfel was mogelijk. Maar veel, wat drie jaren geleden procul dubio heette, is thans reeds prijsgegeven. Met dezelfde beslistheid worden thans nieuwe ontdekkingen voorgedragen, zonder dat van de vroegere met een enkel woord melding wordt gemaakt [1]). De dubitandi prudentia schijnt den schrijver geheel onbekend.

Wij zouden wenschen dat Dr. von Weizsäcker spoedig zijn belofte vervulde, om zijn gevoelens over het ontstaan der Apocalypse publiek te maken. Misschien zal deze tweede editie van Völter's geschrift hem daartoe aanleiding geven.

Arnhem, Dr. M. A. N. Rovers.
14 September '85

---

1) In een der „Zusätze und Berichtigungen" aan het slot van zijn boek vernemen wij, dat de in den tekst voorgedragen meening omtrent H. 19 : 20 minder juist is. W weet, hoe spoedig andere meeningen ook weder gewijzigd moeten worden?

JEZAJA 24—27.

§ 1. Inleiding.

In de *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* van 1884 (S. 161 ff.) heeft R. Smend eene belangrijke verhandeling geplaatst onder den titel van *Anmerkungen zu Jes.* 24—27, waarin hij m. i. in het algemeen eene juiste opvatting van de beteekenis dier hoofdstukken, hun samenhang en den tijd van hun ontstaan geeft. In enkele bijzonderheden verschil ik evenwel van hem in gevoelen, en ik meen zijn hoofdresultaat op nog betere gronden dan hij deed te kunnen aanbevelen. Hiervan zal ik in de volgende bladzijden eerst iets zeggen, om den lezers, die den inhoud der hoofdstukken en de vragen die bij hunne bestudeering oprijzen niet voor den geest hebben, hiertoe in te leiden; vervolgens wil ik ze in hun geheel vertalen en deze overzetting bij duistere plaatsen staven; eindelijk trachten, de profetie in het ware licht te stellen.

Ziehier den inhoud; waarbij men in het oog houde, dat deze volstrekt niet objectief weergegeven is, maar reeds op menig punt de opvatting van den verslaggever verraadt. Dit is het onvermijdelijk gevolg van den eigenaardigen schrijftrant des auteurs, welken hij met alle profeten gemeen heeft, van de armoede der Hebreeuwsche taal, en van de duisterheid der godspraak. Immers, in eene dorre inhoudsopgaaf moet blijken, of een gedeelte het verleden, het heden, dan wel de toekomst beschrijft. Maar dit is dikwijls bij eene eenvoudige lezing geenszins duidelijk en blijft vaak een punt van verschil tusschen de uitleggers. Bij den dichterlijken stijl past het niet kwalijk, dat de auteur meer dan eenmaal spreekt van *de* of *eene* stad, die verwoest is of zal worden, terwijl wij, die naar zijne omstan-

digheden raden, niet weten, op welke stad hij het oog heeft, en zelfs vragen moeten: bedoelt hij wellicht steden? omdat het Hebreeuwsch toelaat, het enkelvoud voor een collectivum, dus voor het meervoud, te gebruiken. Maar een verslaggever moet die vragen beantwoord hebben en volgens zijne oplossing den inhoud weergeven. Dat op enkele belangrijke plaatsen de lezing en vertaling van eenige woorden niet vaststaat, vermindert het objectief karakter eener inhoudsopgave niet weinig. De hier volgende diene dus zoowel tot voorloopige inleiding als tot „proef op de som".

Jahwe komt, om de wereld onderst boven te keeren (24: 1—3); reeds nu kwijnt het land en draagt het den vloek van de zonden zijner bevolking (4—12); 's volks overschot juicht over aanstaande redding (13—16*a*); maar de profeet kan nog niet mede blij zijn, want hij ziet ontzettende dingen, strafgerichten over hemelsche en aardsche machten, omdat Jahwe te Jeruzalem heerscht (16*b*—23). Hierop volgt een lofzang, omdat Jahwe eene stad in puin verkeerd heeft (25: 1—5), en de voorspelling van een heerlijk gastmaal, dat hij voor alle volken op den Sion bereidt; inmiddels is de dood vernietigd en worden aller tranen van de oogen afgewischt (6—8). Terwijl de verlosten hierover jubelen, wordt Moab gedorscht en ligt zijne vesting in puin (9—12). Dan juicht Juda: wij hebben eene sterke stad, waarin de deugdzamen binnentrekken, terwijl gindsche sterke vesting door ons vertreden wordt (26: 1—6); zoo heeft ieder loon naar werken ontvangen, wat zeer gelukkig is, want zachtheid zou maken, dat de goddelooze Jahwe's hoogheid niet erkent (7—10). O Jahwe, kastijd dan uwe vijanden en red uw volk! (11, 12). Intusschen is het heden treurig; want Israël wordt door andere heerschers dan Jahwe geregeerd. Toch willen wij hem alleen eeren; want al staan de dooden niet op, hij vermeerdert 's volks eer en verwijdert de onderdrukkers (13—15). Jahwe, al ons lijden schijnt ijdel (16—18); laat toch de dooden opstaan! (19). Israël, houd u schuil, totdat Jahwe's strafgericht is voorbijgegaan en de groote koninkrijken vernederd zijn (20—27: 1). Dan zingt men een loflied op Jahwe's zorg voor Israël, want dit komt weder tot bloei (2—6). Het heeft reeds meer straf ntvangen dan het verdiend heeft, en zal dus heil erlangen,

wanneer Jahwe alle afgodische voorwerpen uit het land verwijdert (7—9). Verwoest is 's vijands vesting, haar omtrek is eene wildernis (10, 11). Israëls heinde en ver verstrooide ballingen worden herzameld en aanbidden Jahwe op den Sion (12, 13).

De moeilijkste vragen, die den uitleggers van dit stuk gesteld worden zijn deze: Welke stad wordt 25:2; 26:4; 27:10 bedoeld? is zij reeds verwoest, als deze godspraak gegeven wordt? en hoe komt het, dat juist aan Moab vernedering en verdelging aan den voet van den Sion, waarop de verlosten het gastmaal houden, worden aangekondigd? Terecht m. i. antwoordt hierop Smend: Die stad is eene Moabietische, waarschijnlijk de hoofdstad der Moabieten, van wier vijandschap Israël toen veel te lijden had. Dat wij niet weten, wanneer dit het geval is geweest, doet niet veel ter zake. Immers, uit den tijd, waarin dit stuk ons ongetwijfeld verplaatst, den Perzischen, kennen wij luttel bijzonderheden. Wat de vraag betreft, of die stad reeds verwoest was, toen dit orakel werd geschreven, zij moet zeker ontkennend worden beantwoord. Wel komt zij in 25: 2 het eerst, en wel als in puinhoop verkeerd, voor, maar dit geschiedt in het loflied, dat het geredde Israël na het godlijk strafgericht over de heidenwereld aanheffen zal. Uit het feit, dat de ziener de geweldige omkeering van den bestaanden toestand voortdurend als reeds tot stand gekomen voor den geest, maar den treurigen werkelijken toestand steeds voor oogen heeft, ontstaat de onduidelijkheid in voorstelling, die zijn werk met zoo menig profetisch geschrift gemeen heeft.

Dit zij ter voorloopige inleiding genoeg. Meer hierover, nadat wij het stuk zelf in oogenschouw zullen hebben genomen. Op de vertaling laat ik de toelichting volgen.

§ 2. DE PROFETIE.

24: 1. Zie, Jahwe verheert het land en verteert het;
kaal maakt hij het en verstrooit zijne bevolking.
2. Eenerlei lot wedervaart den leek en den priester,
den slaaf en zijn heer, de slavin en hare meesteres,
den kooper en den verkooper,
den leener en die geld opgenomen heeft,
den schuldeischer en den schuldenaar.

3. Verheerd zal het land zijn,
leeggeplunderd geheel en al;
want Jahwe heeft dit gesproken.
4. Droevig en verwelkt is het land;
smachtend en verdord de aarde;
kwijnend zijn 's lands hoogten.
5. Het is bezoedeld door zijne bewoners;
want zij hebben de wetten overtreden,
de inzettingen veronachtzaamd,
het eeuwig verbond verbroken.
6. Dies gaat onder den vloek de welvaart zoek,
en boet 's lands bevolking;
dies beginnen de inwoners des lands te ontbreken,
en laat het getal der menschen te wenschen over,
7. De most treurt, de wingert kwijnt;
alle minnaars der vroolijkheid zuchten.
8. Opgehouden heeft de vreugd der tamboerijnen;
weg is het geraas der dartelen;
verdwenen de vroolijkheid der luit.
9. Men drinkt den wijn niet meer onder liedjes;
de sterke drank smaakt bitter aan de gebruikers.
10. Verbroken zijn hunne steden;
gesloten is elk huis, zoodat niemand er in kan.
11. Op het land gejammer over den wijn;
voorbijgegaan is alle vroolijkheid;
verbannen de vreugde des lands.
12. Van de stad is niets dan eene ruïne over,
tot een puinhoop is de poort stuk geslagen.
13. Zij zullen al te zaam in het midden der wereld,
onder de volkeren zijn,
als wanneer de olijven zijn afgeslagen,
als eene nalezing, na afloop van den oogst.
14. Zíj, zij zullen hunne stem verheffen,
juichen over Jahwe's grootheid,
jubelen van het westen:
15. Prijst daarom in verre streken Jahwe,
in de kustlanden den naam van Jahwe, den god Israëls!
16. Van des aardrijks uiteinde hooren wij de liederen:
Eene kroon den rechtschapenen!

Maar ik zeg: Wee mij, wee mij, ach mij!
Overvallers overvallen en overvallend overvallen overvallers.
17. Gehuil, een kuil en een muil over u, o bevolking des lands!
wie voor het gehuil vlucht, valt in den kuil;
18. wie uit den kuil klimt, wordt in den muil gevangen;
want de vensters in de hoogte zijn geopend,
en de grondvesten der aarde beven.
19. Daar scheurt in scheuren de aarde,
en berst in bersten de aarde;
en waggelt wankelend de aarde;
20. daar tuitelt tuitelend de aarde, als een dronkaard,
en zwiept als een wachtershutje.
Haar zonde weegt te zwaar op haar;
zij valt en staat niet meer op.
21. Te dien tijde zal Jahwe bezoeken het hemelsch heir in den hemel,
en de koningen der aarde op aarde.
22. Opgesloten zullen zij worden, zooals men gevangenen in een put sluit,
en gekerkerd in een kerker;
en na langen tijd zullen zij bezocht worden.
23. De maan zal blozen,
de zon zich schamen;
omdat Jahwe der legerscharen heerscht op den Sion,
en in Jeruzalem voor zijne oudsten geëerd wordt.
25: 1. Jahwe, mijn god zijt gij;
ik zal u verhoogen,
uwen naam prijzen!;
omdat gij wonderen ten uitvoer gelegd hebt,
aloude raadsbesluiten, trouw en onwrikbaar.
2. Want de stad hebt gij tot een steenhoop,
de versterkte veste tot een puinhoop gemaakt,
den burg van vreemden, zoodat hij geen stad meer is,
en nimmer herbouwd wordt.
3. Sterke volken zullen u eeren,
de steden van geweldige natiën u vreezen;
4. omdat gij zijt geweest eene toevlucht voor den geringe,

eene sterkte voor den arme, toen hem bang was,
eene wijkplaats tegen den slagregen,
eene schaduw voor de hette.
Want des geweldenaars geest is als een koude plasregen;
5. als hitte in de droogte is het getier van vreemden.
Zooals gij door wolkenschaduw de hette klein maakt,
zoo wordt het lofgezang der geweldenaars lager gestemd.
6. Jahwe der heirscharen zal voor alle volken bereiden
op dezen berg een maaltijd van vette spijzen en oude wijnen,
louter mergvet en keurwijn.
7. Dan neemt hij op dezen berg den sluier weg, waarmee alle volken omsluierd,
en het omhulsel, waarin alle natiën gehuld waren;
8. dan is de dood voor altijd vernietigd,
en wischt Heer Jahwe de tranen van alle aangezichten,
terwijl hij den smaad van zijn volk van den aardbodem verwijdert;
want Jahwe heeft het gesproken.
Te dien tijde zal men zeggen:
Dit is onze god, op wien wij gehoopt hebben,
dat hij ons verlossen zou;
dit is Jahwe, op wien wij hebben gerekend;
laat ons juichen en blijde zijn over de verlossing, door hem aangebracht!
10. Wanneer Jahwe's hand zal rusten op dezen berg,
zal Moab gestampt worden aan diens voet,
zooals stroo gestampt wordt in een mestput.
11. Hij zal zijne handen in het midden daarvan uitslaan,
zooals een zwemmer ze uitslaat om te zwemmen.
Maar Jahwe zal zijne trotschheid ondanks al zijne kunstgrepen breken,
12. en de hooge vesten zijner muren vernederen,
neerwerpen ter aarde,
tot het stof doen dalen.
26 : 1. Te dien tijde zal dit lied in Juda's land gezongen worden:
Eene sterke stad bezitten wij;

redding geven ons muur en voorwerk.
2. Opent de poorten, opdat binnentrede een rechtschapen [volk,
dat trouw bewaart;
3. standvastig is zijne gezindheid;
het houdt den vrede, den vrede;
omdat het op u vertrouwt.
4. Vertrouwt op Jahwe voor altijd;
want Jahwe is eene eeuwige rots.
5. Hij toch verlaagt de hoog wonenden,
werpt eene statige veste neder,
neder werpt hij ze ter aarde,
tot het stof doet hij haar dalen.
6. De voet vertreedt haar,
de voeten der nooddruftigen,
de treden der geringen.
7. De weg der rechtschapenen is gebaand;
het spoor der deugdzamen bakent gij af.
8. Ja, wij hopen op den weg uwer beslissingen, o Jahwe!
naar uwe verheerlijking en herdenking verlangt onze ziel.
9. Met zielsbegeeren zie ik naar u des nachts uit,
van ganscher harte verlang ik naar u in den morgen;
want een licht zijn uwe beslissingen voor de aarde;
wat recht is, leeren de inwoners der wereld.
10. Indien de goddelooze barmhartigheid ervaart,
leert hij geen recht op aarde kennen;
wat goed is verdraait hij,
en hij ziet Jahwe's grootheid niet in.
11. Jahwe, opgeheven is uwe hand geweest,
maar zij bespeurden het niet.
Laat hen bespeuren, opdat zij zich schamen, uw ijver voor uw volk;
dat vurige toorn uwe vijanden vertere!
12. Jahwe, gij zult ons heil schenken;
want al wat wij kwaads deden, hebt gij ons vergolden.
13. Jahwe, onze god, ons overheeren andere meesters dan gij;
maar van u alleen willen wij de eer verkondigen.
14. De dooden herleven niet,
schimmen staan niet op;
dies, terwijl gij hen bezocht hebt en verdelgd,

en hunne gedachtenis uitgewischt,
15. geeft gij het volk bij toeneming,
aan het volk bij toeneming eer op eer,
en doet gij verre alle vorsten des lands weg.
16. Jahwe, in den druk hebben wij naar u uitgezien,
in de benauwdheid was de verdrukking ons eene bestraffing van u.
17. Gelijk eene zwangere, wier barensuur nadert,
weeën heeft en schreeuwt in hare smarten,
zoo waren wij om uwentwil, Jahwe.
18. Wij waren zwanger en hadden weeën,
maar toen wij baarden, was het wind.
Redding wrochten wij niet in het land,
en wereldburgers werden niet geboren.
19. Laat herleven uwe dooden,
onze lijken opstaan.
Ontwaakt en jubelt, grafbewoners!
Want levenslichts-dauw is uw dauw,
en de aarde zal schimmen baren.
20. Kom, mijn volk! ga eene wijle in uwe kamers,
en sluit u daarin op;
verberg u eene korte pooze,
totdat de gramschap voorbijgegaan is.
21. Want zie, Jahwe trekt uit zijne woonplaats,
om de ongerechtigheid van 's lands bewoners aan hen thuis te zoeken,
en de aarde zal haar bloed openbaren,
en niet meer hare verslagenen bedekken.
27: 1. Te dien tijde zal Jahwe met zijn hard, groot, sterk zwaard bezoeken het monster de Vluchtende Slang,
en het monster de Opgerolde Slang,
en dooden den Draak op het groote water.
2. Te dien tijde zal het zijn:
Eene begeerlijke wijngaard, bezingt haar.
3. Ik, Jahwe, ben haar bewaker;
gedurig bevochtig ik haar;
opdat haar loof niet afgerukt worde,
behoed ik haar nacht en dag.
4. — Ik heb geen muur;

wie beschermt mij tegen de distelen? —
In oorlog zal ik er op losgaan;
altemaal ze in brand steken;
5. tenzij hij mijne sterkte aangrijpt
en vrede maakt met mij,
vrede maakt met mij.
6. Die uit Jakobs wortel komen zullen bloeien,
en uitbotten zal Israël.
zoodat de aardbodem vervuld wordt van de vruchten.
7. Heeft hij geslagen zooals men hem geslagen,
of gedood gelijk men hem gedood heeft?
8. Met schudding en wegjaging heeft hij hem bestreden,
hem wegvagend met zijn storm op den oostenwind-tijd.
9. Dies wordt hierdoor Jakobs ongerechtigheid gezoend,
en dit is de vrucht van de verwijdering zijner zonde,
wanneer hij alle altaarsteenen maakt als verstrooid liggende kalkbrokken,
en de gewijde zuilen en zonnebeelden niet meer overeind staan.
10. Want de vesting ligt eenzaam,
de oase ontvolkt en verlaten als eene woestijn;
daar weidt het rundvee,
daar ligt het neder en vernielt hare takken.
11. Als hare twijgen verdord zijn, worden zij afgebroken;
dan komen de vrouwen en steken ze in brand.
Omdat het eene onverstandige natie is,
ontfermt zich haar maker niet over haar,
en heeft haar formeerder geen genade.
12. Te dien tijde zal Jahwe vruchten afslaan,
van den Eufraatvloed tot Egypte's beek,
en gij, o Israëlieten! zult één voor één ingezameld worden.
13. Dan zal op een groote bazuin worden geblazen,
en komen zullen de verdwaalden in Assurs land,
de verstrooiden in Egypteland;
neerbuigen zullen zij zich voor Jahwe,
op den heiligen berg in Jeruzalem.

§ 3. Aanteekeningen tot staving en toelichting.

24: 1. De woorden *verheeren* en *verteren* zijn gekozen, om de paronomasie van בולק en בוקק na te volgen. Met dezelfde woorden wordt Nah. 2: 11 gespeeld. — *Kaal maken*, is bezwaarlijk uit עוה te halen. De S. heeft ανακαλυπτειν, waardoor hij Jez. 3: 17 ערה *ledigen* vertaalt; waarschijnlijk is dit hier de ware lezing.

2. כו, waarschijnlijk te lezen לו, als 1 Sam. 22: 2; in geen geval beteekent נשא iemand die geld te leen ontvangen heeft.

3. *Jahwe heeft dit gesproken*, waarschijnlijk wordt de nu volgende godspraak bedoeld.

4. In het Hebreeuwsch vijf werkwoorden met klankovereenkomst. — Met S. te l. מרומי הארץ; wat in het verband goed past; de menschen zijn reeds in vs. 2 afgehandeld.

5. Letterlijk: het land is bezoedeld *onder* zijne bevolking; bedoeld is toch, dat zij er schuld aan heeft. Dat onder het *eeuwig verbond*, niet het Noachische, maar het op den Sinai tusschen Jahwe en Israël geslotene bedoeld wordt, is even zeker als dat de profeet, in deze beschrijving van den aanstaanden omkeer, op Israël's land, nog liever op Judea en den naasten omtrek, het oog heeft.

6. *den vloek*, nl. den in Lev. 26: 14 vv., Deut. 28 uitgesprokenen. De paronomasie in אלה אכלה heb ik nagevolgd in mijne vertaling. Ook in יאשמו ישבי ligt er eene, evenals in נשאר en מזער. — In pl. v. חרו las de S. waarschijnlijk דלו (πτωχοι εσονται; dat hij een futurum gebruikt, bewijst niet, dat hij ידלו las; want hij zet ook de volgende werkwoorden in het futurum); de ware lezing is waarschijnlijk חדלו.

10. קרית תהו is duister; de lezing staat niet vast, want S. heeft πασα πολις, wat geen vertaling van den Hebreeuwschen tekst kan zijn. Uit het verband blijkt, dat òf Jeruzalem bedoeld wordt, òf de steden van het Joodsche land. Deze of eenige andere te vinden in „Baaierdstad" gaat niet aan; want de ongerechtigheid dier stad kan zóo niet aangeduid worden, en vindt men in תהו de verwoesting, dan ontstaat eene ondragelijke tautologie. Smend leest קריה תהו; waarbij hij תהו als acc. adv. opvat; waarschijnlijker dunkt mij, dat gelezen

moet worden קִרְיתֵיהֶם „hunne steden". Dan wordt het volgende duidelijker. Dat alle huizen gesloten zijn מִבּוֹא, zal wel beduiden, dat de bewoners zich schuil houden, totdat de dag des toorns voorbij is, als 26 : 20 v.; maar in eene stad, die tot een baaierd geworden is, is dit niet meer mogelijk.

11. Ook Job 5 : 10 beteekent חוצות: buiten, op het land; elders: de straten eener stad. ערבה zal wel עברה moeten zijn, al wordt deze gissing niet aanbevolen door de vertaling van S. πεπαυται, dat nooit voor עבר staat; maar voor ערב kan het zeker niet gebruikt zijn.

12. נשאר ב, *van iets overblijven*, ook 10: 22; 17: 6. — בעיר kan desnoods vertaald worden: van eene stad of van de steden; maar daar dit louter herhaling van vs. 11 zou zijn, is het waarschijnlijker, dat eene bepaalde stad, namelijk Jeruzalem, bedoeld is.

13. כי כה geeft geen zin. Uit ταυτα παντα van S. maak ik op, dat er כלו of כלם of הכל, d. i. geheel Israël, gestaan heeft. In allen geval moet het subject van יהיה zoo duidelijk aangeduid zijn geweest, dat daarop of op een gedeelte daarvan המה van vs. 14 kon terugslaan. Dat dit subject Israëls overschot is, blijkt uit vs. 14—16. Daar ארץ het land Kanaän is en העמים het buitenland, slaat המה wellicht alleen op het laatste terug.

14. *van het westen.* Hieruit wordt waarschijnlijk, dat de redding, waarover Israëls verstrooiden juichen, van die zijde komt.

15. Wat בארים, door S. weggelaten, beteekent, is zeer onzeker. Voor de vertaling *zonnelanden*, d. i. het Oosten, pleit te weinig; het is toch niet in te zien, waarom — zooals Smend (S. 170 n. 1) zegt — de noodiging juist tot de geloofsgenooten gericht moet zijn; en het is te bedenkelijker het woord zoo te vertalen, omdat die overzetting op de opvatting van het stuk invloed heeft. De gissing, dat er איים gestaan heeft (Cheyne en and.) — die eenigen, hoewel zwakken, steun heeft in S. — is onschuldiger, en daarom, al blijft de lezing onzeker, in de vertaling te volgen.

16. Waartoe die vijfvoudige herhaling van בגד dient, is duister. S. bracht in 't vs. een stichtelijken zin: wee den wetovertreders! Het schijnt, dat בגד hier en 21 : 2; 33 : 1 niet,

als elders, *trouweloos handelen,* maar overvallen of iets dergelijks beteekent.

17v. Jer. 48: 43 v. komt hetzelfde voor, bepaald op Moab toegepast. Ik weet geen betere navolging der paronomasie פחד, פחת en פח, letterlijk *schrik*, *kuil* en *strik*, dan de in den tekst gegevene. Met het openen der vensters in de hoogte (מִן der richting) wordt zeker op Gen. 7 : 11 gezinspeeld.

19. רעה; lees רוע van רעע *breken.* Ook waarschijnlijk ארץ, in pl. v. הארץ.

20. de מלונה bestond uit eene zoldering, met een looverdak gedekt, die op vier palen rustte. Daarop stonden de wachters der tuinen, om met steenworpen en geschreeuw de vogels te verjagen. Bij sterken wind zwiepte het hutje heen en weer; na den oogst was het een beeld der verlatenheid, 1 : 8.

21. *het hemelsch heir* zijn de engelen, tevens starren, die vernederd worden, omdat de menschen hen aanbidden, Deut. 4: 18; 32: 8; Ps. 82; Jez. Sir. 17: 17. Deze voorstelling van vs. 21, 22 is uitgewerkt in latere Joodsche geschriften, als Henoch en Jubileën, en in N.T.ische, 2 Petr. 2: 4; Jud. 6; Openb. 20: 2, 3.

23. De S. (cod. Vat.) heeft מהר en מיר gelezen; wat een nog beteren zin geeft dan de Hebr. t. Waarschijnlijk is de ו vóor נגד te schrappen en כבד als perf. Pual te vocaliseeren.

25 : 1. Het is mogelijk, dat hiervóor uitgevallen is: *Te dien tijde zal men dit lied zingen* of iets dergelijks, als vs. 9; 26 : 1; 27 : 2; maar het kan ook weggelaten zijn, als uit het verband genoegzaam blijkend. — In plaats van מעיר met S., Vulg. en Syr. te l., niet העיר, zooals verscheidene uitleggers voorslaan, maar עיר, al wordt eene bepaalde stad bedoeld. — In de laatste woorden vermoed ik eene corruptie, maar ik kan de ware lezing niet vinden. מרחוק beteekent *van oudsher*, als 22: 11; 37: 26 en elders. — De verwoesting dier stad is blijkbaar Jahwe's werk, dewijl daardoor Jahwe's volk bevrijd wordt.

2. Voor זרים heeft S. ἀσεβων, זֵדים, wellicht te verkiezen.

3. Lees עמי עז en vocaliseer קרית als meervoud, met S.

4. זרם קיר, *een slagregen die tegen een muur slaat* (Del. en and.)!! Lees, met Koppe en vele and., קֹור. Hoe de versverdee-

ling en interpunctie m. i. moet veranderd worden, toont de vert. Zooals 5*a* nu afgedeeld is, geeft het geen goeden zin; immers, dat waardoor de hitte getemperd wordt moest er bij staan. Dat de particula van vergelijking, כְּמוֹ, vóór הכניע wegblijft, is bij מְשָׁלִים niet ongewoon.

6. Dezelfde voorkeur voor *vette* spijzen, Job 36: 16; Ps. 63: 6; Neh. 8: 10; Jez. 55: 2; Jer. 31: 14. De berg hier en vss. 7, 10 is natuurlijk de Sion.

7. *sluier* en *omhulsel*, d. i. het rouwkleed, waarin men zich hulde, Jer. 14: 3, 4; 2 Sam. 15: 30; Esth. 6: 12. Evenals hier, gaat Job 41: 5 פני aan 't woord *kleed* vooraf.

8. בלע zal wel als perf. Pual moeten gevocaliseerd worden.

10. In het onsmakelijk beeld van den מַתְבֵּן wordt wellicht gezinspeeld op den naam eener Moabietische stad, Jer. 48: 2 vermeld; waarmee misschien ook 15: 9 gespeeld wordt. — תחתיו kan ook beteekenen *in zijn land*, als 2 Sam. 7: 10; maar nu de berg voorafgaat, dunkt het mij waarschijnlijker, dat het hier, evenals Exod. 24: 4 en elders, *aan den voet daarvan* beduidt. — במו = בְּ, evenals כמו = כ.

11. ארבה, alleen hier. Daar ארב *in hinderlaag liggen* beteekent, kan het zeer goed *list* zijn. Het beeld van den zwemmer is vergeten.

12. חמתיך; hoewel ook S. deze lezing heeft, wijst het verband toch op חמתיו. — Dat לארץ en הגיע van plaats moeten wisselen, leert 26: 5.

26: 1. In het oog springt de tegenstelling: terwijl Moabs stad is verwoest, bezitten wij eene sterke vesting. Waarschijnlijk moet יָשִׁיתוּ gelezen worden. Verg. 60: 18.

3. Lees יצרו סומך en בטחו met den „Hebraeus"; zie Field Hexapla ter pl.; en נצר met S.

4. ביה zal wel uit eene foutieve herhaling van כי zijn ontstaan; het is te eenen male onverstaanbaar.

5. Ongeveer dezelfde woorden als 25: 12.

7. לצדיק met S. te schrappen. Ik vertaalde ישר door *gebaand*, om dubbelzinnigheid te vermijden; immers, hier wordt geen lof van dien weg bedoeld, maar het geluk, waartoe hij voert.

8. Lees met S. קוינו en נפשנו.

9. In het werkwoord שַׁחַר zal wel eene toespeling liggen op שחר, *den morgen*, in tegenstelling met לילה. — Dat כאשר in כאור moet veranderd worden, leert S. Verg. Hoz. 6 : 5.

10. Door de ongelukkige Masoretische interpunctie, die ארץ met נכחות verbindt, zijn de interpretes van oudsher op een dwaalspoor geleid. Zoodra wij in כארץ het artikel vinden en het met צדק verbinden, is de zin duidelijk.

11. Waarschijnlijk wordt met רמה ידך op de hulp gewezen, die Israël oudtijds van Jahwe verkregen had. — קנאת עם is zeer dubbelzinnig, door het ontbreken van een suffixum achter קנאת. Een suff. achter עם zou niet gebaat hebben; want dan zouden de woorden nog even goed *de ijver van uw volk*, als *uw ijver voor het volk* kunnen beteekenen. Het verband bewijst, dat Jahwe's ijver voor Israël bedoeld is, en ook, dat אף niet de partikel *ook*, maar het nomen *toorn* is.

12. Hetzelfde denkbeeld als 40 : 2.

13. Dat לבר כך hetzelfde is als כך לבדך, is onbewezen. Waarschijnlijk te lezen לבדך. Met die andere *heeren* worden de heidensche vorsten bedoeld. Dezelfde tegenstelling van een aardschen koning met Jahwe, Richt. 8 : 23; 1 Sam. 8 : 5 vv.

14. Voor de curiositeit zij vermeld, dat S., רפאים als part. act. opvattend, vertaalde: *Dooden zullen het leven niet zien en geneesheeren niet herrijzen.* — Dat deze gestorvenen niet-Israëlieten zijn of goddeloozen, wordt met geen enkel woord aangeduid. M. i. heeft Smend (S. 186 f.) zeer goed gezien, dat hier de weemoedige gedachte wordt gevonden: aan eenig toekomstig geluk hebben de dooden geen deel. Dit denkbeeld leidde, in verband met het geloof aan Jahwe's rechtvaardigheid, tot de verwachting of bede in vs. 19, maar kreeg vóór alles tot tegenhanger de verwachting, dat Jahwe het volk tot eer zou brengen.

15. Vocaliseer נכבדת als part. Ni. vrouw. meerv., dat Ps. 87 : 3 voor *honores* gebruikt wordt. — הרחיק beteekent niet *uitzetten* van 's lands grenzen, maar *verwijderen*; lees dus קציני met S.

16. Lees פקדנוך, met S., waarvan sommige codd. den sing., andere den plur. hebben. Voor de onverstaanbare letters צקון

לחש heeft S. *εν θλιψει μικρᾳ*, waarvoor wel *πικρᾳ* zal moeten gelezen worden. Dit is, daar S. — als gewoonlijk — den zin niet gevat heeft, waarschijnlijk eene zeer vrije vertaling, waaruit wij kunnen opmaken, dat vóor de צ een ב stond. Indien er stond בצוקה לחין, dan kon de vertaler in die twee woorden, die *verdrukking* beteekenen, wel eene *bittere verdrukking* vinden. Voor למו las S. לנו.

17. מפני, *wegens*, *om* (Jahwe's) *wil*, evenals Jer. 25: 9; Mal. 3: 14 (Smend 188 n. 1).

18. נפל in den zin van *geboren worden* en הפיל in dien van *baren* alleen hier en vs. 19. Even eenig is נבלתי voor *lijken*. Het enk. van den suff. is niet vreemd, daar נבלה nooit in het meervoud voorkomt, ook niet waar van meer lijken sprake is; zie o. a. Jer. 7: 33.

19. טל אורות is onduidelijk, maar *plantendauw*, eigenlijk *groentendauw*, wat velen er in vinden, is zeer vreemd. De dauw is eene levenwekkende macht, Hoz. 14: 6, en er is niets tegen de onderstelling, dat naast אור en אורה voor *licht*, *levenslicht*, ook een vorm אורת (in enkelv. of meerv.), die hetzelfde beteekende, bestaan heeft.

20. Als Jahwe de wegen langs gaat, om te kastijden, is het ook voor zijne uitverkorenen raadzaam hem te ontwijken; verg. Exod. 12: 22, 23; Job 14: 13; behoort hierbij ook Gen. 7: 16?

21. *haar bloed*, het bloed der verslagenen, dat de aarde ingezogen heeft, en dat om wraak roept, zoodra het aan het licht treedt, Gen. 4: 10; Job 16: 18. De hier bedoelde verslagenen zijn om Jahwe's wil gedoode Israëlieten.

27: 1. נחש ברח komt Job 26: 13 als sterrebeeld voor; daarom is de נחש עקלתון waarschijnlijk ook een sterrebeeld. Wat ברח beteekent, weten wij niet; wellicht gansch iets anders dan *vluchtend*. — De *Draak op het groote water* zal wel Egypte zijn, verg. 29: 3; 32: 2. Welke wereldmachten door de beide slangen worden aangeduid, blijkt niet. Linschman heeft in de *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 1882 S. 358 f. getracht, er per gematriam *Alexander den Macedoniër* en *Darius Kodoman* uit te halen, waartegen men de opmerkingen zie

van Siegfried in *Theol. Jahresbericht* II, 40 f. Dat het rijk der Perzen en dat der Grieken — ook vóor Alexander — met die monsters bedoeld wordt, is waarschijnlijk, daar de profetie dagteekent uit den tijd der oorlogen tusschen Perzen en Grieken. Zie beneden!

2 is waarschijnlijk verminkt. Wij missen daarin den naam van Israël of Juda, dat toch met dien wijngaard bedoeld is. In plaats van חמר lees חמד, volgens handschr. en vert.

3. Lees יפרק עלה.

4. In plaats van לי las S. waarschijnlijk לה en יתננה; maar de wisseling van personen in den Hebr. tekst is verstaanbaar. Het suff. achter נתן voor den persoon, *aan* wien men iets geeft, ook Jez. 15 : 19; Jer. 9 : 1. — שמיר שית is onverstaanbaar; vindt men er doornen en distelen in, dan ontbreekt toch de ו. Waarschijnlijk te lezen שומר משית. — In dien *oorlog* verlaat de schrijver zijn beeld en denkt aan de werkelijkheid.

Zoo ook in vs. 5. *Jahwe's sterkte aangrijpen* is waarschijnlijk ontleend aan het vatten der hoornen van het altaar, verg. 1 Kon. 1 : 50; wat zeer goed voegt bij het *vrede maken*, dat er op volgt. Dat de heidenwereld aan het toekomstig heil deel kan erlangen, leerde reeds 25 : 6 v.

6. Dat הבאים *de toekomst* beteekent, is eene onderstelling zonder grond. Misschien schuilt er een werkwoord in, dat *uitloopen* beteekent, waarvan שרש (S. heeft het zoo gelezen) het onderwerp was; terwijl פרח (sommige handschriften hadden יפרח) het onderwerp was van יציץ. Maar waarschijnlijker is het, dat de ware lezing was הבא משרש enz. of הבאים משרש יעקב יציצו

7 v. is, zoover ik weet, door alle uitleggers misverstaan. Hetzij zij in סאסאה *met mate* zoeken of het door *schudding* vertalen, zij vinden hier het denkbeeld, dat Jahwe Israël zacht zal bejegenen. Er staat daarentegen, dat hij het hard heeft behandeld. Daar die kastijding nog voortduurt, kon daarvoor het imperf. (תריבנה) gebruikt worden; maar het volgende perf. (הגה) toont, dat die handeling reeds voor een deel tot het verleden behoort. Dat Jahwe's hardheid wordt vermeld, blijkt uit 8*b*; want „zijn storm op een oostenwind-dag" is onmogelijk het beeld voor iets zachts. Ook is Jakobs onge-

rechtigheid niet gezoend door licht, maar door zwaar, te zwaar, lijden: 26 : 12; 40 : 2. Is dit zeker de bedoeling, dan moeten enkele kleine veranderingen in den tekst worden gemaakt. Daar הגה Spr. 25 : 4 v. *verwijderen* beteekent, kan het ook hier dien zin hebben; wij konden de letters ook als Hif'il van יגה vocaliseeren; de beteekenis blijft dezelfde. En daar het in allen gevalle een derde persoon enk. ml. is, zullen wij wel in plaats van תריב moeten lezen יריב. Het vrl. suff. achter dit woord en שלח heeft den uitleggers niet weinig moeite veroorzaakt. Het slaat, meent men, op תבל en beduidt het volk (Knobel-Diestel), „de dochter Sions" of eenige andere vrouwelijke benaming van het volk (Koppe). Dat het Israël aanduidt, is zeker. Waarschijnlijk is de mappik uit de ה van שלחה weg te nemen en is dit een nomen, *wegzending*, terwijl het vrl. suff. נה na יריב voor נו in de plaats is gekomen, om het in overeenstemming te brengen met het gewaande vrl. suff., dat voorafging. S raadt naar den zin en maakt er geen verstaanbaren van (wat dezen vertaler van Jezaja vaak overkomt). Uit *μαχομενος και ονειδιζων εξαποστελει αυτους ον συ ησθα* kunnen wij hoogstens gissen, dat hij eene ו vóor בשלח en יריב las. Ook uit S. op vs. 7 kunnen wij niet veel opmaken, en liever dan op zijne vertaling, hoewel die er vóor pleit, steun ik op het verband, wanneer ik voorstel de ו van הכהו te schrappen. Dan heeft dit werkw. geen object, moet als 3 pers. Hif'il gevocaliseerd worden (S. *πληγησεται*) en staat in parallelisme met het activum הרג. Voorts eischt het verband, dat wij in הרגיו het part. act. vinden. Zoo erlangen wij, met niet noemenswaardige tekstverandering, dezen zin: Heeft hij (Israël) geslagen overeenkomstig de slagen, die zij hem toebrachten, of gemoord overeenkomstig den moord, dien zijne moordenaars aanrichtten? Antwoord: Neen; het heeft veel minder kwaad gedaan dan geleden. Hij (Jahwe of de vijand) heeft het onderst boven geworpen en in ballingschap gezonden, het weggevaagd met een stormwind. Daarom is het nu genoeg en zal het heil komen.

9. Of het subject van שום Israël dan wel Jahwe is, moet uit het verband blijken. Is het Israël, dan geeft de schrijver te kennen, dat aan het volk nog éene zaak te doen overblijft, nl. het verwijderen der afgodische voorwerpen; zoo o. a. Smend

204 f. Is het Jahwe, dan zegt hij, dat, nu diens strafgericht over het land is heengegaan, waarbij alle afgodische altaren en andere voorwerpen kort en klein geslagen zijn, door deze loutering 's volks ongerechtigheid verzoend is. Mij dunkt de laatste opvatting de ware. Om twee redenen: vooreerst eene voorwaarde, waaronder Israëls zonde gedelgd wordt, volgt zeer vreemd op: Hierdoor, nl. door de geleden ellende, wordt Jakobs ongerechtigheid gezoend"; had de schrijver dit willen zeggen, dan zou hij aan die voorwaarde *mits* (רק) hebben laten voorafgaan en niet וזה; en vervolgens: op dit vs. volgt dadelijk de beschrijving, hoe ellendig 's lands toestand is en de stad des onderdrukkers in puin ligt. De zin is dus: zóo — door die wreede behandeling — wordt Israëls zonde gedelgd, en dit — die schulddelging — is het heilzaam gevolg van de verwijdering zijner zonde, die geschiedde door Jahwe's strafgericht, waarbij hij in het land alle altaren, *asjera's* en *chammanim* vernielde en stad en land van Israëls verdrukkers verwoestte. Dit is alleen verstaanbaar bij de onderstelling, dat Israël in Palestina midden onder de heidenen leefde. Maar ook 26 : 20 v. is dit het geval. Bij deze opvatting pleit de vermelding der altaren, *asjera's* en *chammanim* volstrekt niet tegen de onderstelling van den naëxielischen oorsprong van het stuk. Verg. Smend S. 205.

10. Evenals 16 : 2 van een nest, kan hier van eene oase משלח, in den zin van *verlaten*, *ontvolkt*, gebruikt worden.

11. קציר voor *twijgen* ook Job 14 : 9; 18 : 16.

13. Deze voorstelling van Israëls terugkeer naar zijn land strookt kwalijk met die van vs. 12. In vs. 12 is een terugslag op 24 : 13: de Israëlieten zijn als eenige in een boomgaard overgebleven vruchten, die achterna één voor één afgeslagen en opgeraapt worden (waarschijnlijk is het beeld overgenomen uit 17 : 6). In vs. 13 daarentegen worden zij onder bazuingeschal van heinde en ver vergaderd. Het komt mij waarschijnlijk voor, dat wij in vs. 13 de hand vinden van den redacteur des boeks, die zich zeer dikwijls laat zien. Wat dit tot recht verstand van 24—27 ter zake doet, zullen wij straks nagaan. Smend (S. 193 n) wees er op, dat die *groote* bazuin een apokalyptisch karakter heeft. De schrijver maakt haar groot,

opdat de over de geheele wereld verstrooide Joden haar geluid hooren.

§ 4. De tijd van vervaardiging.

Tegenover de weinige uitleggers, die den Jezajaanschen oorsprong dezer hoofdstukken handhaven, waaronder nog steeds prof. Franz Delitzsch [1]), verwerpen de meeste dien beslist, en zij komen bijna allen hierin overeen, dat deze godspraak na 586 is te boek gesteld. Maar terwijl sommigen hier blijven staan — zoo Knobel-Diestel [2]), Kuenen [3]), Cheyne [4]) — verwijderen zich anderen verder van Jezaja's eeuw en plaatsen het stuk in den Perzischen tijd. Zoo Hilgenfeld [5]), Duhm [6]), Smend [7]). De laatste heeft den tijd zelfs nauwkeuriger trachten te bepalen en zich verklaard voor de eeuw tusschen Nehemia en Alexander den Groote. Dit laatste voorloopig daarlatende, wil ik beginnen met de bewijzen bij te brengen voor de onderstelling, dat wij hier in den Perzischen tijd verplaatst worden.

Israël woont in zijn land verstrooid tusschen heidenen; zoodat het, hoewel zeker van Jahwe's hulp, zich toch schuil houden moet, wanneer hij straffend rondgaat. Dit blijkt niet slechts uit 26 : 20 v., maar ook uit 24 : 1 vv., waar Jahwe, die ten gericht komt, niet de heidenwereld, maar het geheele land, d. i. Palestina of Judea, onderst boven werpt, zoodat stad en ommeland treuren, en uit 26 : 9, waar hij de altaren en andere afgodische voorwerpen der heidenen verwoest, als hij Israël redt. Eerst wanneer dat wat uit Jakobs wortel komt bloeit en Israël uitbot, zullen zij den aardbodem — d. i. hier Palestina of Judea, zie 24 : 4 — vervullen, 27 : 6. Daarenboven zijn vele Israëllers verstrooid onder andere volken, zoowel in de kustlanden der Middellandsche Zee als tusschen Eufraat en Nijl, 24 : 13 v.; 27 : 12. Dat in Palestina, nader in Judea of bij Jeru-

---

1) *Bibl. Comm.* III, *üb. d. Proph. Jes.*[3] 273 ff.
2) *Der Proph. Jes.*[4] 205 ff.
3) *H. K. O.* II[2] 147 vv.
4) *The Proph. of. Jes.* I[2] 137.
5) *Zeits. f. w. Th.* IX (1866) 437 ff.
6) *Die Theol. d. Proph.* 305 ff.
7) t. a. pl.

zalem, een politiek middelpunt van Israëlietisch leven, een Joodsche staat, is, blijkt niet. Eer het tegendeel. Een koning ontbreekt althans. Jahwe zal in Jeruzalem voor „zijne oudsten" verheerlijkt worden, 24 : 23, en de eenige vorsten die de schrijver kent zijn dezulken, die verwijderd worden, als Jahwe zijn volk tot eer brengt, 24 · 21; 26: 13, 15; 27 : 13. De (naëxielische) tegenstelling van Richt. 8: 23; 1 Sam. 8 : 5: niet een koning maar Jahwe moet over u heerschen — die in het koningstijdvak onverstaanbaar is — past hierbij uitnemend. Maar ook zonder koning is er geen Joodsche staat; Jahwe toch *zal* op den Sion heerschen en zijne hand op den heiligen berg doen rusten, 24 : 23; 25 : 10; verg. Zach. 2 : 11 vv. (Hebr. t. 14 vv.); 8 : 3—8. De Israëlieten zijn diep ellendig. Achter hen ligt een tijd van zware kastijding, 24 : 6—12. Zij hebben reeds meer dan genoeg geboet voor hunne zonden, 24 : 12 27 : 7. Velen hunner zijn gedood om Jahwe's wil, 26 : 17, 21; 27 : 7.

Van schuldgevoel is bij den schrijver niet veel te ontdekken. Hij belijdt, dat de ellende die Israël heeft te verduren eene straf is voor hunne verbreking van het eeuwig verbond, 24 : 5; maar dit behoort evenzeer tot het verleden als „Jakobs ongerechtigheid", die gezoend is door de beroering en ballingschap, waarmee Jahwe het gekastijd heeft, 27 : 9. Wat ook weleer gebeurd is, Israël heet nu kortweg de rechtschapene, de deugdzame, הצדיק, 24 : 16; 26 : 2 v., 7. Deze laatste plaats: „de weg der deugdzamen is gebaand, het pad van den rechtschapene bakent gij af", zou men als algemeene stelling kunnen opvatten, zonder aan te nemen, dat de schrijver hiermee op Israël als geheel het oog heeft, terwijl dan de goddeloozen van vs. 10 slechte Joden zoowel als heidenen zouden aanduiden; maar dat met die goddeloozen bepaald heidenen bedoeld worden, leert het vervolg duidelijk. De „wij, die op Jahwe's gericht hopen", 26 : 9, zijn dezelfden, die verwachten dat hij hun heil zal schenken, nadat zij door allerlei andere heeren dan hij geregeerd zijn geweest, 26 : 13. De stemming van Israëls vromen is neerslachtigheid door grievende teleurstelling. In de benauwdheid hadden zij Jahwe aangeroepen; maar waar was zijne hulp gebleven?

In 26 : 16—18 hooren wij als het ware een terugslag op de verwachting van 54 : 1 vv.: „Zing vroolijk, gij onvrucht-

bare! Het kroost der eenzame zal talrijker zijn dan dat der gehuwde." Israël was aan eene vrouw gelijk, die waande zwanger te zijn en door vermeende barensweeën overvallen was, maar niets dan wind gebaard had. De hooggestemde verwachting van vroeger bestond nog wel, 24: 14 v., maar de schrijver dezer godspraak ziet hare vervulling eerst na nog zwaarder beproeving te gemoet, 24: 1—3, 16 vv.

In welken tijd voegt dit alles beter dan na de Ballingschap, toen van de schitterende beloften van geluk, waardoor de profeten de geloovigen hadden bewogen, het vreemde land met het ontredderd Judea te verwisselen en het arme volk, dat nog in het vaderland woonde, hadden bemoedigd en getroost, zoo goed als niets gekomen was? Toen was er eigenlijk geen volk Israël. Te Jeruzalem was een tempel van Jahwe gebouwd; daar, in de omliggende steden en in eenige verder afliggende plaatsen woonden, te midden van Edomieten en andere vreemden, eenige duizenden Judeesche en andere Israëlietische familiën, waaronder de heilige overleveringen niet waren uitgestorven, ja zelfs warm geloof en vurige hoop werden aangetroffen; maar iets dat geleek op een staat — zelfs op een geheel van Perzië afhankelijken staat — ontbrak. Judea had een landvoogd, maar of de grenzen van zijn district eenigermate overeenkwamen met die van het oude rijk Juda, is onbekend; zeker werd de zelfstandigheid dier provincie zeer weinig gehandhaafd; want Sanballat, Tobia en Gezem handelen in Nehemia's tijd als heeren en meesters te Jeruzalem.

Ook andere trekken van deze godspraak zijn 't best uit den Perzischen tijd te verklaren. Vooreerst de engelenleer. De voorstelling der starren, als hemelsche machten, waarover Jahwe een gericht voltrekken zal, 24 : 21 v.; 27 : 1, komt in de achtste eeuw nog niet onder Israël of Juda voor en is ook eerst de vrucht van een steeds dieper inwortelend monotheïsme, dat aan de goden van andere volken eene plaats geven moest. Deut. 32 : 8, waar men, gelijk bekend is, in pl. v. ישראל lezen moet אל: „hij plaatste de grenzen der volken naar het aantal der zonen Gods," is waarschijnlijk, met 4 : 18, het oudste getuigenis, dat wij omtrent het bestaan dezer denkwijze hebben; maar dit lied ademt ook een veel beslister monotheïsme dan in Jezaja's tijd bestond.

Op een veel later tijd dan de achtste eeuw, waarin de strijd tegen doodenbezwering nog in vollen gang was (Jez. 8 : 10 enz.) en de toekomst des volks het groote lichtpunt in de ellende van het heden was, wijst ook het wordend geloof aan verrijzenis van dooden, althans van vrome Israëllers, bij den aanvang der gouden eeuw, 26 : 14—19, en van de onsterfelijkheid, welke het deel zou zijn van allen die dien gelukstijd beleefden, 25 : 7, 8. Wij zien het geloof aan de herleving der om Jahwe's wil gedooden hier ontstaan. Zullen, vraagt de schrijver, aan de gouden eeuw op den berg Sion de omgebrachte zonen van Jahwe's volk geen deel hebben, omdat zij dood zijn en blijven? 27 : 14. Och, mochten uwe dooden herleven, Jahwe! of: Neen, uwe dooden zullen herleven, vs. 19. Of hier een wensch dan wel eene verwachting wordt uitgesproken, kan door de eigenaardigheid van het Hebreeuwsche taaleigen niet uitgemaakt worden. Maar het volgende: „Juicht, grafbewoners!" wijst er op, dat de wensch eene verwachting is. Hoe natuurlijk de wording van zulk eene verwachting bij het vooruitzicht van eene heileeuw is, blijkt uit 1 Thess. 4 : 13—17, waar wij juist hetzelfde zien gebeuren. Maar zij kan onder Israël niet vallen in een tijd, toen 's volk redding uit de macht zijner vijanden en zijn voortdurend geluk onder een rechtvaardig koning het uitzicht der geloovigen was — zooals in den koningstijd, verg. Jez. 11 enz.; zij behoort bij het vooruitzicht op den heerlijken maaltijd, op den Sion voor alle volkeren aangericht, van 25 : 6—8, waarbij het nationaal karakter van het godsrijk op den achtergrond treedt.

Dit is een zeer eigenaardige trek in deze profetie, die slecht uit den voorexielischen tijd is te verklaren. Dat Israël Jahwe's volk is en zijne reddende en vonnissende werkzaamheid zich vooral in de verheerlijking van Jakob openbaart, spreekt vanzelf, 25 : 4 v.; 26 : 11 vv., 15; 27 : 6. De Sion is de zetel van den gelukstoestand, waarop de vromen hopen. Maar daaraan nemen alle volken deel, zoovelen tot Jahwe hunne toevlucht nemen in het aanstaand strafgericht, 27 : 5, en de aardsche machten, die door hem daarbij vernederd worden, zullen na eenigen tijd weer bezocht en bevrijd worden, 24 : 22. Dat zij zich voor Jahwe's gezalfde zullen buigen, wordt niet ondersteld, en kon ook niet ondersteld worden, waar elke staatkundige verwachting ontbreekt. Geheel in overeenstemming hiermee is het, dat

Jahwe kortweg de maker der heidenen heet, 27 : 11, eene uitdrukking, dit alleen in de naëxielische plaatsen 19 : 25 [1]) en Ps. 86 : 9 te vinden is. Blijkbaar bestond in des schrijvers omgeving de meening, dat de heileeuw, waaraan ook de heidensche bevolking des lands deel zou verkijgen, kon aanbreken zonder voorafgaand strafgericht, 24 : 16; want hij weerlegt die meening door de redeneering, dat als de goddelooze erbarming vond, hij niet wat recht was leeren noch Jahwe's hoogheid erkennen zou. Dit is eene vraag, die in het hoofd van een Israeliet of Judeeër der achtste eeuw met het oog op heidenen — en van hen is hier sprake — niet kon oprijzen, maar wel past in een tijd, toen het rampzalig overschot van Jahwe's volk nergens anders dan te midden van heidenen woonde, zoodat een strafgericht Gods hen mee moest treffen, zooals in deze geheele profetie doorloopend ondersteld wordt, 24 : 1—3, 16—20; 26 : 20, 21. Op den naëxielischen tijd schijnt mede te wijzen de herhaalde aanduiding van Israël als de armen, de nooddruftigen, 25 : 4; 26 : 6; maar grooten nadruk mogen wij hierop niet leggen, omdat in elken tijd van verdrukking en ellende een schrijver zijne volksgenooten aldus heeft kunnen betitelen; vgl. Jez. 14 : 32.

M. i. is Smend te ver in den Perzischen tijd afgedaald, om eene plaats voor onze profetie te vinden. Wij moeten ze vóor Ezra en Nehemia zoeken. Immers, nadat de laatste Jeruzalems muren herbouwd en daarmee iets dat geleek op het middelpunt van een staat aan zijn volk hergeven had, is het volslagen ontbreken van eene staatkundige verwachting minder goed te verklaren. De geheele werkzaamheid van Nehemia werd door 's volks vijanden als poging tot oproer uitgelegd (Ezra 4 : 13 vv.; Neh. 2 : 19; 6 : 7), en het is niet goed te begrijpen, hoe een ziener daarna, toen de Israëllers zich eenmaal schrap gezet hadden tegenover hunne vijanden en zich, aangevuurd door Ezra, hadden afgezonderd van „het volk des lands", zulk een universalisme huldigde als de auteur van dit stuk. In verband hiermee is het wellicht opmerkelijk, dat de schrijver gewaagt van zijne volksgenooten, die „te midden der natiën" leefden, hen beschrijft als zich ophoudende in de kustlanden en juichende in het westen, 24 : 14 v., wonende tusschen den Eufraat en de beek van Egypte, d. i. het voormalige rijk van Da-

1) Over den naëxielischen oorsprong van Jez. 19 : 25 straks een woord!

vid en Salomo, terwijl hij de talrijke Judeeërs aan gene zijde van den Eufraat buiten rekening laat; wat na Ezra en Nehemia ondenkbaar is. Maar de uitdrukkingen in beide plaatsen zijn te onduidelijk, om hieruit veel af te leiden, terwijl daarenboven ook vóor Ezra's komst verkeer tusschen de Judeeërs in Palestina en die in Babylonië moet bestaan hebben. Doch ook afgezien hiervan vinden wij in onze hoofdstukken doorloopend den toestand van Israël, dien Nehemia in Neh. 1 : 2, 3 beschrijft. Op zijne vraag, hoe het gaat „met de Judeeërs, de rest die overgebleven was van de ballingen, en met Jeruzalem", ontvangt hij het antwoord: „De overgeblevenen van de ballingen aldaar in de provincie verkeeren in diepe ellende en grooten smaad; de muur van Jeruzalem is vol gaten, en hare poorten zijn met vuur verbrand". Mochten wij voor vast aannemen, dat 24 : 12 van *de* stad, Jeruzalem, gesproken werd, dan zou de overeenkomst treffend zijn; nu dit, hoewel waarschijnlijk, toch niet zeker is, kunnen wij slechts op éen punt van overeenkomst wijzen, maar het is een van belang. Nehemia beschrijft de Joden als „de rest der ballingen in de provincie", d. i. zoovelen daar nog van de teruggekeerde ballingen zijn overgebleven; het zijn in het land verstrooide familiën, juist als in 24—27.

§ 6. De plaats, die Moab hier inneemt.

Eindelijk de vraag, hoe de plaats, die Moab in deze profetie inneemt, voegt bij de onderstelling, dat zij is geschreven onder Xerxes (485—465) of Artaxerxes (465—425), in allen geval vóor de komst van Ezra in Judea (het zevende jaar van Artaxerxes, d. i. 458, Ezra 7 : 8).

Overtuigend heeft Smend aangetoond, dat Moab in den gedachtenkring van onzen schrijver eene groote rol speelt. Niet alleen ziet hij slechts dit volk jammerlijk vernederd en vernield, terwijl andere natiën met Israël zich verblijden aan het rijke gastmaal, dat Jahwe haar op den Sion bereid heeft, 25 : 10—12; maar de machtige stad, op wier aanstaande verwoesting de ziener vóor alles het oog heeft, 25 : 2; 26 : 5 v.; 27 : 10, is eene Moabietische — welke, is niet uit te maken, omdat wij niet weten, welke de voornaamste of den Judeërs in dezen tijd vijandigste stad der Moabieten was. In het algemeen, wij weten aangaande de verhouding van dit volk tot de Ju-

deeërs in dezen tijd zoo goed als niets, en kunnen hieruit dus niets afleiden ten aanzien van den tijd, waarin 24—27 geschreven is. De eenige vraag is, of er bezwaar bestaat, aan te nemen, dat de vijandelijke bejegening door eene Moabietische stad toen in de ellende des volks een voorname plaats innam. En dit bestaat niet. Wel komen zij onder de vijanden der Joden, die in het boek Nehemia genoemd worden, niet voor; de drie groote tegenstanders waren Sanballat, de Horoniet, waarschijnlijk een Koeteeër, Tobia, de Ammoniet, en Gezem, de Arabier, benevens de Asdodieten, 2 : 19; 4 : 7; 6 : 2, 12. In dien Arabier kan wel een Nabateeër schuilen, en dus een bewoner van Moabs land, dat waarschijnlijk reeds in dezen tijd gaandeweg werd overheerd door de Nabateeërs; doch dit is te onzeker om er iets op te bouwen. Maar dat geen Moabiet een hoofdrol speelde bij de tegenwerking, die Nehemia ondervond, verhindert ons volstrekt niet aan te nemen, dat de bevolking eener Moabietische stad een kwart eeuw, of minder, daarvóor fanatiek vijandig tegen de Judeeërs is geweest.

Dat de Moabieten dit evenzeer als de Ammonieten geweest zijn, leert ons vóor alles Deut. 23 : 4 vv., waar de leden dier beide volken, evenals de *mamzerim*, dat zijn de Asdodieten (Zach. 9 : 6), tot in het tiende geslacht worden uitgesloten van Jahwe's gemeente, ja zelfs wordt voorgeschreven (vs. 7), hun tot in eeuwigheid geenerlei goed te doen; terwijl daarentegen de Edomieten en Egyptenaren met eenige voorkomendheid moeten bejegend worden, vs. 8, 9. Uit welken tijd deze voorschriften dagteekenen, of zij reeds tot de oudste uitgaaf van Deuteronomium behooren, dan wel tot de jongere, of zelfs een later toevoegsel zijn, is niet uit te maken. De vermelding van de Asdodieten, die in Nehemia's tijd meer dan andere buren op gespannen voet met de ijveraars onder de Joden gestaan hebben, Neh. 13 : 24 v., en van de Moabieten en Ammonieten, tegen wie die landvoogd mede strenge maatregelen nam, Neh. 13 : 1—3, 23, maakt het niet onwaarschijnlijk, dat die harde bepalingen in Deut. uit zijn tijd dagteekenen, al kon Nehemia zich wellicht reeds op haar beroepen. Maar hoe dit zij, dezelfde verhouding tot Moabieten en Ammonieten had reeds geruimen tijd vóor hem bestaan. Dit leert ons vooral Ez. 25 : 8, waar Moab [1]) met den ondergang bedreigd wordt,

1) De Hebr. t. heeft Moab en Seïr, de Septuagint vermeldt Seir niet; wat trou-

omdat het van Juda zegt, dat het „aan andere volken gelijk, d. w. z. niet beter dan andere volken, is." Hiermee strookt zeer goed het verwijt van Jeremia (48 : 26, 42), dat Moab zich verhoovaardigd heeft tegen Jahwe's volk. Geheel Jer. 48 pleit voor de vrij groote rol, die Moab in den laatsten tijd van Juda's bestaan speelde, en terwijl het meerendeel van dit hoofdstuk, aan andere geschriften, vooral aan Jez. 15; 16, ontleend, medelijden met het lijdende Moab ademt, staan tusschen die uitingen van mededoogen scherpe woorden als vs. 18: „Vervloekt wie Jahwe's werk — de kastijding van Moab — bederft, vervloekt wie het bloed aan zijn zwaard onthoudt!" en de verklaring, dat Moab zijn ondergang aan zijn hoogmoed heeft te wijten, 26, 29, 42. De oorsprong van Jer. 48 is te duister, om uit het verschil in toon tusschen de deelen er van gevolgtrekkingen te maken omtrent den tijd, waarin elk deel is geschreven, en dat Ammon, in 49 : 1—6, zooveel korter behandeld wordt, is waarschijnlijk hieruit te verklaren, dat de schrijver minder oude profetieën over Ammon vond om op te nemen; ook mogen wij niet voorbijzien, dat de bedreigingen tegen beide volken besloten worden met eene belofte van herstel, 48: 47; 49: 6. Wij kunnen er dus alleen uit afleiden, dat onder de buren van Juda, die zich ergerden over de aanmatiging der toongevers aldaar na de hervorming van Jozia, later zich verheugden in Jeruzalems val (verg. Ex. 25 : 24 Ps. 137 : 7), en na den terugkeer vertoornd werden over de onverdraagzaamheid van Zerubbabel en de zijnen (Ezr. 4 : 3; Hagg. 2 : 8, 23; Zach. 1 : 21), Moab niet bij anderen achterstond. Het is dus in geenen deele vreemd, dat de vijandelijke bejegening van eene Moabietische stad voor den schrijver van Jez. 24—27 de aanleiding was tot het te boek stellen van zijne vooruitzichten, en hij daardoor genoopt werd, Moab van het aanstaand feestmaal op den Sion uit te sluiten.

§ 6. Plaats in het boek Jezaja.

Nog een woord over 27 : 13, in verband met de plaats, die 24—27 in het boek Jezaja inneemt! In mijne aanteekening bij

---

wens eene ongewone aanduiding van Edom zou zijn; ook wordt in de bedreiging verder van dit volk geen melding gemaakt. Daarentegen heeft de Septuagint achter *Juda*: *en Israël*.

dat vs. trachtte ik waarschijnlijk te maken, dat het oorspronkelijk niet bij de godspraak behoorde, maar door den redacteur er aan is toegevoegd. De hand van dien redacteur is, meen ik, telkens in het boek te bespeuren, ook in het gedeelte, waarvan deze hoofdstukken het slot zijn: 13—27. Op de voorspelling van de heileeuw, die onder een spruit uit Izaï's stam door Israël beleefd zal worden (11), volgt een loflied, waarvan de hoofdinhoud is: Prijst Jahwe onder de volken! (12), en daarop vinden wij eene reeks profetieën tegen vreemde natiën, Babel (13 : 1—14 : 23), Filistea (14 : 28—32), Moab (15, 16), Damaskus (17), Ethiopië (18), Egypte (19, 20), de woestijnbewoners en Edom (21), het gezichtsdal (22), Tyrus (23). Deze profetieën zijn voor een deel oude stukken, wellicht van Jezaja zelven, voor een deel veel jongere, door den redacteur met een opschrift voorzien, saamgevoegd en met toevoegsels vermeerderd. Niet altijd begreep hij de godspraak, die hij opnam. Zoo is het niet klaar, wat hij, 22 : 1, met „het dal des gezichts" bedoelt. De titel is ontleend aan vs. 5, en de profetie handelt over Jeruzalem; maar of de redacteur dit heeft gevat, is zeer de vraag, dewijl eene godspraak over Jeruzalem zeer vreemd tusschen de profetieën tegen de heidenen in staat. Ook het opschrift „de last over Edom" — zooals men ongetwijfeld in 21 : 11 volgens S., in plaats van „de last over Duma", moet lezen, daar de Seïr van vs. 12 den redacteur dit opschrift aan de hand heeft gedaan — is gevolg van een misverstand; want de profetie bespreekt de Kedarenen. Voegde de man halfbegrepen godspraken uit zeer onderscheiden tijd samen, twee grootsche vooruitzichten stonden hem daarbij voortdurend voor oogen; èn het overschot van zijn volk zou uit den vreemde terugkeeren, terwijl zijne onderdrukkers verbroken zouden worden, èn vele heidenen zouden zich tot Jahwe bekeeren en zijn zegen erlangen.

Die onderdrukker heet 11 : 16; 14 : 24—27; 19 : 23—25 Assur, welken naam na Nineve's val eerst het rijk der Chaldeeën, daarna dat der Perzen geërfd had (Ezra 6 : 22; Klgl. 5 : 6; Ps. 83 : 9). Dat de redacteur het begin der Babylonische ballingschap achter zich had, bewijst 14 : 4 vv; dat hij geruimen tijd na het einde daarvan schreef, 24—27. Wat hij voorzag en zijnen geloofsgenooten tot hun troost wilde voorhouden, heeft hij neergelegd in woorden, die hij aan oudere

godspraken toevoegde en waarmede hij ze aan elkander reeg. Van zijne hand zijn 11 : 16; 14 : 1—3, 24—27; 16 : 13, 14; 19: 18—25; 21 : 16 v.; 23 : 15—18; 27 : 13. Welke zijn diensvolgens zijne verwachtingen aangaande de heidensche volken? Perzië, het groote rijk, ook door Egypte gediend, 29 : 23, wordt gebroken 11 : 16; 14 : 24—27, evenals alle wereldmachten, 14 : 26 (27 : 1); doch de Egyptenaren en de Tyriërs zullen Jahwe dienen, en dan ook genezen worden van de slagen, hun toegebracht, 19 : 21 v.; 23 : 15—18. Maar Moab en de woestijnbewoners zullen niet gered worden. Merkwaardig is het slot van 15; 16. Het geheele stuk ademt mededoogen met het geteisterd Moab; al worden zij van groote hovaardij beschuldigd (16 : 6), des dichters gemoed is ontroerd over de verwoesting van hun land (16 : 11); maar de redacteur laat op die betuiging van smart volgen (vs. 13 v.): „Zoo sprak Jahwe weleer; maar thans zegt hij: Binnen drie jaren zal Moab vernederd worden.'' Geheel in overeenstemming hiermede is 21 : 16 v. Komt den vluchtelingen in de woestijn met water en brood te gemoet, luidt het oude godswoord (vs. 14 v.); maar met eene aankondiging van ondergang binnen het jaar wordt het stuk besloten. Of Gezem, de Arabier, Nehemia's tijdgenoot, schuld heeft aan die bedreiging, moge onzeker zijn, dat de bitterheid tegen Moab in 16 : 13 v. niet buiten verband staat met de voorspellingen van den ondergang dezer naburen van Juda in 24—27, is duidelijk genoeg. Wij kunnen dan aannemen, dat de redactie van dit gedeelte van Jezaja (wellicht van het geheele boek of van 1—39; want ook elders komt eene dergelijke redacteurswerkzaamheid aan den dag) niet lang na de opstelling van 24—27 is tot stand gekomen.

In 24—27 hebben wij een overgang van de profetie tot de apocalypse. De grens tusschen die beide is niet te trekken. De profeet spreekt uit bezieling, de apocalypticus redeneert en cijfert eindelijk de toekomst uit. Maar eigenlijk hebben wij geen enkele zuivere profetie op schrift. Wanneer een godsman, hetzij voordat hij gaat spreken, hetzij nadat hij gesproken heeft, zijne woorden opschrijft, krijgen wij in meerdere of mindere mate een kunstproduct, voor een deel de vrucht van redeneering; daarentegen kan ook een apocalypticus warm gestemd, innig geloovig zijn. De auteur van Jez. 24—27 was een

man van gloed; maar zijn werk, met al die paronomazieën, riekt toch naar de lamp, en zijne verwachting aangaande de verrijzenis van dooden is voor een deel langs den weg van redeneering ontstaan. Ondanks den schijnbaar ruimen blik, dien hij op de wereld heeft, waardoor hij aan de heidenen eene plaats aan het toekomstig gastmaal inruimt, is hij een vrij bekrompen man, die zich door de toevallige omstandigheid, dat Moabieten toentertijd Israël kwelden, laat verleiden, om hen daarvan uit te sluiten en hun zulk eene groote plaats in zijne godspraak in te ruimen. Bij al zijne warmte, die zich openbaart in kleurige beschrijvingen van aanstaand oordeel en eeuwig heil, ontbreekt het hem aan diepte van zedelijk gevoel. Deze man kan een vinnig tegenstander van Ezra en Nehemia geweest zijn; want bij hem behoeft Israël zich niet te heiligen, voordat Jahwe het redt en tot eere brengt.

Maar dit heeft de geestelijke zonen van Ezra niet verhinderd, de hand op dit geschrift te leggen en er veel aan te ontleenen. Op de hier uitgesproken verwachting van eene doodenopstanding is voortgebouwd; de hier gegeven beschrijving van het gastmaal op den Sion en het storeloos, eeuwig heil der verlosten is een lievelingsonderwerp der apocalyptici en haggadisten geworden; door de schriftgeleerden is het bijna geheel tot Israël beperkt, door de Christenen weer voor de heidenen opengezet.

Leiden, Nov. 1885. H. Oort.

RICHTEREN IX : 28.

(UIT EEN BRIEF VAN PROF. W. ROBERTSON SMITH) [1]).

I have been looking at the *crux* in Judges ix. 28 and have come to a result which may possibly be of some interest to you at present while you are still occupied with your volume on the historical books. Starting from your remark that the „we" to whom Gaal reckons himself are contrasted with the Hamorites [2]), and observing that as Hamor is father of the city the אנשי חמור are necessarily identical with the בעלי שכם to whom Abimelech owed his crown, I accept the emendation יַעַבְדוּ for עבדו as inevitable and attested by MSS. of LXX.

The rest of Wellhausen's proposal (*BB. Samuelis* p. XIII) I cannot accept, though Stade has done so. For (1) בן שכם does not mean „a Shechemite". Such an expression would not be idiomatic even if the Shechemites as a whole were called בני שכם instead of בעלי שכם or בני חמור. (2) The contemptuous question introduced bij מי and followed by כי does not need an answer. If you ask „who is Abimelech and who the son of Jerubbaal that we should serve him?", you do not go on to say: „Is he not a Shechemite and Zebul his Officer?" (3) The introduction of Zebul's name is disturbing on this construction. Hence I compare for the construction Judges xi. 24

---

1) Gaarne maak ik gebruik van de vergunning des schrijvers om dit fragment van een aan mij gerichten brief in het *Theol. Tijdschrift* op te nemen. Dat ik het mededeel in de oorspronkelijke taal zal, als uitzondering op den regel, zeker worden gebillijkt. [A. K.]

2) Zie mijn *Godsd. van Israël* I: 299 v.; *Theol. Tijdschrift* I: 704. [A. K.]

תירש . . . . הלא, and render the second half of the verse: „Bij all means let the son of Jerubbaal and Zebul his Officer make slaves of the Hamorites of Shechem, but why should we be his slaves". Plainly Gaal here addresses Israelites. Then the first clause of the verse is clear: מי שכם according to the constant use of this idiom is contemptuous just as מי אבימלך is so. The sense is: Who is Abimelech and who are the Shechemites to whom he owes his throne that we Israelites should serve him? The whole verse is a Hebrew declaration of revolt against the King of Shechem (IX. 6), who for three years has by aid of his mercenaries tyrannised over Israel, vs. 22. So too in vs. 29. העָם הזה is Israel and Gaal closes with an open challenge to Abimelech to come forth (evidently from Shechem his capital) and meet the Israelites in the field.

It is plain from this that verses 28 and 29 are out of place: they ought to follow immediately on vs. 22 and cannot have been spoken after the Shechemites joined Gaal and renounced Abimelech (vs. 27) in a public and striking scene, to which the nearest historical parallel is that in the great mosque at Medina when the Anṣâr renounced Yazîd.

This view may be supported by various arguments.

(1) It puts the pregnant statement of vs. 22 that the king of a Canaanite city, crowned in a Canaanite sanctuary, reigned three years *over Israel* in its true light. Behind this brief statement lies much that our author has omitted.

(2) It greatly conduces to clearness that we should know Gaal's objects before we hear of his attack on Shechem.

(3) We now understand why Abimelech was not at Shechem when Gaal appeared there. He had gone forth with his army to suppress the revolt. In his absence the unruly Shechemites break out in acts of brigandage. Their town was well placed for this in a pass at which so many great routes converge. Shechem has always been a district exposed to brigandage when government is weak — compare Hosea VI. 9 — and the opposition of Abimelech to this cherished practice of the townsmen seems to be the real source of their discontent. Gaal hears of this and makes a dash at Shechem (עבר ב) where the fickle townsmen, too cowardly and servile to act without support from outside and long accustomed to lean on some

Hebrew chieftain for protection, receive him without opposition and even with acclamation.

(4) It is plain that Zebul is taken by surprise and feigns submission, with the result that Gaal leaves him undisturbed in his post (vs. 30, 36) and evidently consults him and puts confidence in him. This too seems inconsistent with vs. 28, if that verse was spoken after the Shechemites had „cursed Abimelech", *i. e.* abjured him, Exod. xxii. 28, 1 Kings xxi. 10.

(5) If Gaal's open challenge to Abimelech was sent from Shechem it was not necessary for Zebul to send a message „treacherously" to the same effect. The challenge, which is really a challenge to Shechem and Zebul as well as to Abimelech, must have been sent before Gaal came to Shechem.

(6) Cod. Holmes 55 omits vv. 28, 29 which is at least significant.

(7) The transposition is due to a copyist who thought that vs. 30 must necessarily be preceded by words of Gaal and probably thought that Gaal son of Iō-ba'al was a Canaanite, and so misunderstood the whole situation.

From all this it appears that Shechem remained Canaanite till its destruction by Abimelech. Then it became Hebrew, but not by any Israelite victory, for Abimelech and his mercenaries were not a Hebrew party. The Hebrews simply stepped in when the old population were destroyed and in particular possessed themselves of the Canaanite sanctuary of El-berith which now became a Hebrew sanctuary of „El the God of Israel", Gen. xxxiii. 20.

How does this bear on Gen. xxxiii. 19, 20, Joshua xxiv. 32 and the difficult verse Gen. xlviii. 22?

The sanctuary at Shechem must have become the greatest holy place of Joseph. For in the Ephraimite narrative (E) it is founded by Jacob and is the burial place of Joseph. We cannot doubt that the grave of Joseph was actually shewn at Shechem. But to the historian, who knew that Joseph died in Egypt and that Shechem remained Canaanite long after Joseph's sons were settled in Palestine, this presented a difficulty which was only partly removed by the story of Joseph's embalming *etc.* It was necessary to shew that the Canaanite sanctuary was a mere temporary usurpation and that the holy site was origi-

nally and of right the inheritance of Joseph. Hence the statement that Jacob's altar was built on land which he had purchased and bequeathed to Joseph — a statement which forms the model for the narrative of P in Gen. xxiii.

These considerations however only increase the difficulty of Gen. xlviii. 22. Stade supposes that this passage alludes to the destruction of Shechem by Abimelech. I do not think that is possible, for Abimelech does not act on behalf of Israel.

But again it is not easy to see how a tradition that Israel took Shechem in war and gave it to Joseph can serve the purpose required. The point is that Shechem belongs to Joseph of ancient right. The grave and the sanctuary are his from patriarchal times and the Canaanite sanctuary is a usurpation.

The emphatic ואני נתתי implies that Shechem (and Shechem alone) is a gift to Joseph from Jacob; it he has from his father in a way in which no other tribe possesses any part of Canaan. Now the rest of Canaan was taken from the Amorite with sword and bow. Shechem then must have been gained in another way.

This sense would come ont clearly by some such reading as עַל־אֲחֻזָּתְךָ אשר לָקַחְתָּ מיד האמרי בחרבך ובקשתך, „over and above thy possession which thou takest (future perfect) in war". Or, if this seems too bold [1]), your suggestion in *Theol. Tijdschr.* XIV. 272 may be taken as a basis; but instead of inserting לא twice it would perhaps be enough to read לא לקחתי. This is graphically easier and brings out a sufficient sense, though not very elegantly.

W. Robertson Smith.

---

1) De gissing is inderdaad stout genoeg en heeft bovendien dit tegen zich, dat אחוה in den Hexateuch uitsluitend door P gebruikt wordt. Ik zou daarom de voorkeur geven aan de andere voorslagen tot wegneming van het bezwaar, dat zich hier voordoet. [A. K]

BOEKBEOORDEELINGEN.

Untersuchungen über die synoptischen Evangelien von AUGUST JACOBSEN. Berlin, G. Reimer. 1883.

Dit geschrift, hoewel reeds verschenen in 1883, werd pas in den afgeloopen zomer, ter aankondiging in het Theol. Tijdschrift, aan de Redactie gezonden. Heeft de Uitgever wellicht gedacht: de hier behandelde vraag en het daarbij gevoegde antwoord zijn nog even belangrijk als twee jaar geleden? Zoo ja, dan heeft hij goed gezien. De synoptische kwestie is nog steeds aan de orde en alwie een ernstige poging waagt om haar op bevredigende wijze op te lossen, blijft veler aandacht en erkentelijkheid verdienen.

De heer Jacobsen had zich omstreeks twintig jaar lang met Nieuwtestamentische studiën in het algemeen en met het synoptisch vraagstuk in het bijzonder bezig gehouden, toen hij deze *Untersuchungen* voor de pers gereed maakte. En al stond de slotsom voor hem reeds geruimen tijd vast, hij heeft haar niet tot het gemeen goed van allen willen maken, zonder haar nogmaals en nogmaals met de uiterste nauwkeurigheid te hebben getoetst. Van overhaasting zal hier derhalve wel geen sprake kunnen zijn. Inderdaad pleiten de rustige gang van het betoog en de nette, tot op zekere hoogte afgewerkte vorm van dit geschrift, voor de juistheid dier onderstelling.

Een andere verdienste van deze studie ligt in haar beknoptheid. De schrijver heeft zijn veelomvattend onderwerp weten te behandelen binnen de beperkte grenzen van slechts 80 bladzijden. Natuurlijk moesten dientengevolge vele bijzonderheden

onbesproken blijven en geheel afgezien worden van rechtstreeksche bestrijding van afwijkende gevoelens. Te recht heeft Jacobsen begrepen, dat het niet noodig was, allen te noemen, van wier wetenschappelijken arbeid hij kennis genomen en, ten deele, dankbaar gebruik had gemaakt. Hoofdzaken in het licht stellen, de ware verhouding der Synoptici tot elkander met potloodstrepen teekenen, de echte woorden van Jezus in het eerste Evangelie aanwijzen en even in het tweede laten zien, hoe daar een oorspronkelijk Evangelie, een Urmarcus, schuilt tusschen de interpolatiën van een Marcus-canonicus; wie, die bevoegd is tot medespreken over dergelijke dingen, zou daartoe niet het recht hebben?

Jacobsen splitst zijn beknopte mededeelingen in Untersuchungen über das Matthäusevangelium, über das Lucasevangelium en über das Marcusevangelium. Eerst staat hij stil bij die parallelen Abschnitte der beiden ersten Evangelien. Hij bespreekt die Differenzen in der Anordnung en die Differenzen in der Fassung der evangelischen Erzählungen; daarna die übrigen Bestandtheile des Matthäusevangelium. Hij wil mitsdien, naar het schijnt, langs den weg der ontleding en der vergelijking tot een betrouwbare slotsom geraken. Doch al spoedig blijkt het, dat deze opvatting niet juist is. De schrijver wil ons niet den langen weg laten volgen, dien hijzelf heeft bewandeld. Hij zal ons aanstonds bewijzen, dat wij in het Evangelie naar Marcus de „ursprünglichere Anordnung und Fassung" der evangelische verhalen voor ons hebben. M. a. w. het toegezegde onderzoek neemt onmiddellijk het karakter aan van een pleidooi. Dat blijft zoo in de tweede en in de derde afdeeling van dit werkje, zoodat deze *Untersuchungen* ons eigenlijk niet leeren, in welke verhouding de synoptische Evangeliën tot elkander blijken te staan, maar hoe de heer August Jacobsen de juistheid zijner opvatting van die verhouding meent te kunnen bewijzen.

Men zegge niet, dat dit vrij wel op hetzelfde neerkomt, aangezien de schrijver toch ongetwijfeld bedoelde opvatting niet uit de lucht gegrepen, maar in de worstelingen van het wetenschappelijk onderzoek der Evangeliën zal hebben veroverd. Dat laatste kan worden toegestemd en niettemin het eerste ontkend, tenzij het van te voren mocht vaststaan, dat deze schrijver niet kon mistasten, en hij, eenmaal begonnen, in

staat moest zijn den lastigen knoop te ontwarren. Dat dit geenszins het geval is, heeft, dunkt mij, de uitkomst bewezen.

Intusschen had Jacobsen het recht, den door hem ingeslagen weg te bewandelen, al mogen wij het betreuren, dat hij niet den anderen koos, waarheen de titel van zijn geschrift en die van onderscheiden afdeelingen schenen heen te wijzen. Nu de *Untersuchungen* zijn gesteld in den dienst van een te bewijzen en — wij willen het niet vergeten — langs den weg van andere onderzoekingen verkregen slotsom, hebben wij ons te wapenen tegen de uitspattingen der eenzijdigheidskoorts, waaraan schier alle advokaten lijden. Dat hier geen sprake mag zijn van een denkbeeldig gevaar, blijkt reeds aanstonds, als wij, bl. 4, vernemen, dat de groote overeenstemming tusschen Mattheus en Marcus ons plaatst voor de vraag: of er wellicht nog sporen zijn te ontdekken van de afhankelijkheid „des einen vom andern". Dat de vraag, aldus gesteld, niet volledig en mitsdien niet juist is; dat zij moet aangevuld worden met de woorden: of van beider afhankelijkheid van dezelfde bron; daarvan spreekt Jacobsen niet dan ter loops, bl. 5. Hij heeft daaraan, naar het schijnt, geen oogenblik ernstig gedacht. Maar daarom kan dan ook zijn betoog voor de meerdere oorspronkelijkheid van Marcus boven Mattheus en voor diens afhankelijkheid van genen, afgezien van andere bezwaren, niemand bevredigen, tenzij hem voor wien elke bewijsvoering goed is omdat hij niet meer behoeft overtuigd te worden.

Men zou recht hebben, bij de oplossing van het synoptisch raadsel, de mogelijkheid over het hoofd te zien, dat Mattheus en Marcus (en Lucas), toen zij hun gelijkluidende plaatsen schreven, uit dezelfde bron putten, indien bewezen kon worden, dat Mattheus voor dit doeleinde Marcus, of Marcus Mattheus heeft gebruikt. Maar dat gaat zoo gemakkelijk niet. Getuige bij vernieuwing het voorbeeld, door Jacobsen zijn lezers ten beste gegeven. Wel zegt deze schrijver, met het oog op Mattheus: „Es lässt sich auf das schlagendste nachweisen, das er fortwährend im Banne des zweiten Evangelisten steht", weshalve het zelfs overbodig zou mogen heeten, te denken aan een putten van beiden uit dezelfde bron; maar het betoog, dat hij levert, klemt niet. Verzekeringen als deze: „Matthäus begnügte sich nicht damit des Herrn Worte, die im Marcus-

evangelium nicht zu lesen waren, unvermittelt anzureihen, ihn reizte die Aufgabe, diese Worte zu bedeutungsvollen Reden, die sich in den Rahmen der evangelischen Geschichte einfügten, zu gestalten", beteekenen natuurlijk niets. Evenmin kan de volgorde van gelijkluidende verhalen, zij moge dezelfde zijn of een andere, op zichzelf iets bewijzen voor de afhankelijkheid van A van B, of van B van A. Jacobsen wil ons het tegendeel doen gelooven, door zich een ruim gebruik te veroorloven van de onderstelling, dat wat hem de meest natuurlijke volgorde in de reeks der te beschrijven feiten voorkomt, ook moet zijn in acht genomen door den oorspronkelijken schrijver. Bovendien vergeet hij rekening te houden met de mogelijkheid, waarvoor toch nog wel het een en ander valt te zeggen, dat onze Marcus, een man met meer talent als schrijver dan onze Mattheus, zijn voorganger, orde wist te brengen in de soms wel wat ordeloos hem, langs welken weg dan ook, medegedeelde verhalen.

Bezwaren tegen de geloofwaardigheid van een aantal mededeelingen bij Mattheus, kunnen volmondig worden toegestemd, evenals het feit dat ons eerste Evangelie is samengesteld met behulp van onderscheiden bronnen. Maar noch het een, noch het ander bewijst iets voor zijn afhankelijkheid van Marcus, noch voor diens meerdere betrouwbaarheid in het schetsen van het verleden.

Bij vergelijking zullen wij „alsbald erkennen", dat Matth. 4 : 23—25 een uittreksel is van Mc. 1 : 21—3 : 13. Mt. 4 : 23 zou beantwoorden aan Mc. 1 : 21 en 39; vs. 24 aan Mc. 1 : 28, 32, 34; vs. 25 aan Mc. 3 : 7 vv. Legt men de teksten naast elkander, dan ziet men overeenkomst, maar ook verschil. De eerste is niet treffend genoeg om met beslistheid aan navolging te doen denken; het laatste daarentegen wel zoo groot, dat het die gedachte veeleer buitensluit dan begunstigt. Is het waarschijnlijk, dat Mattheus, met den tekst van Marcus vóór zich, want dat bedoelt Jacobsen, het plan opvat om een uittreksel te geven van Mc. 1 : 21—3 : 13 en dan dit plan zoo volbrengt, dat hij eerst eenige woorden uit Mc. 1 : 21 en 39 met eenige woorden van eigen vinding laat samensmelten, daarna van vs. 39 teruggaat naar de verzen 28, 32 en 34, om op dezelfde wijze zijn vs. 24 in het leven te roepen, en

vervolgens met zevenmijls laarzen overstapt naar Mc. 3 : 7 vv., ten einde zijn slotvers 25 klaar te maken?

Zijn „Syrie", vs. 24, komt ongetwijfeld overeen met den „omtrek van Galilea". Maar als hij nu dien *omtrek* had ontleend aan Mc. 1 : 28, waarom behield hij hem niet? Mattheus kon dat doen, in verband met vs. 23, zonder onzin te schrijven, gelijk Marcus deed. Deze toch liet van Kapernaum uit het gerucht omtrent Jezus zich verbreiden — niet, zooals zijn zegsman had verzekerd: *naar den geheelen omtrek*, maar: *naar den geheelen omtrek van Galilea*, alsof niet Kapernaum in Galilea gelegen, of die bescheiden plaats gelijk ware aan de geheele provincie Galilea.

Marcus onderscheidt, 1 : 32, zieken, κακῶς ἔχοντες, en bezetenen, δαιμονιζόμενοι. Vs. 34 laat hij Jezus genezen κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, een soort zieken, *zieken aan onderscheiden ziekten*, die nooit heeft bestaan en haar aanzijn op het papier uitsluitend dankt aan misverstand van woorden als wij Mt. 4 : 24 aantreffen, waar de tot Jezus gebrachte κακῶς ἔχοντες worden onderscheiden in: 1⁰ ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχόμενοι, 2⁰ δαιμονιζόμενοι, 3⁰ σεληνιαζόμενοι, en 4⁰ παραλυτικοί. Hoe is het onder deze omstandigheden denkbaar, dat Mattheus zijn vs. 24*b* zal hebben saamgelezen uit de κακῶς ἔχοντες van Mc. 1 : 32, naar vs. 34 verrijkt met ποικίλαις νόσοις, de δαιμονιζόμενοι uit vs. 32 en de παραλυτικοί uit Mc. 2 : 3?!

Mattheus, zegt Jacobsen, beschrijft den indruk der Bergrede, 7 : 28—29, met de woorden van Mc. 1 : 22. Hij keert dus nog eens terug naar de reeds in overzicht gegeven afdeeling 1 : 21—3 : 13. Trouwens, dergelijke vrijheden veroorlooft hij zich meermalen, ... als men onzen schrijver op zijn woord mag gelooven. Of velen daartoe bereid zullen zijn? Naar het mij voorkomt, is de poging om zoowel uit het gelijkluidende als uit de afwijkingen in de volgorde der verhalen bij Mattheus en bij Marcus af te leiden, dat de eerstgenoemde, als schrijver, van den tweeden afhankelijk is, ten eenemale mislukt.

Niet anders meen ik te mogen oordeelen over het betoog, bl. 11—20, dat zoowel overeenkomende als afwijkende vormen van door beiden overgenomen verhalen, de afhankelijkheid van Mattheus ten opzichte van Marcus zou bewijzen. Wij kunnen ook hier onzen schrijver niet op den voet volgen, zal de aan-

kondiging niet worden een breede verhandeling. We moeten ons vergenoegen met een enkele opmerking.

Laat het zich inderdaad bewijzen, dat de schets van Jezus' werkzaamheid bij Marcus „eine frühere Phase representiert"? Doch al ware dit zoo, volgt daaruit, dat Mattheus zich op gelijkluidende plaatsen van den tekst van Marcus heeft bediend en niet b. v. van het geschrift, dat Marcus reeds vroeger had geraadpleegd?

Is Mattheus soms wat guller in het toekennen van genezingen aan Jezus, vgl. zijn *allen* 8 : 16, met de *velen* van Mc. 1 : 34; men late niet onopgemerkt, hoe de geheele voorstelling van Jezus als van een wonderdoener, die verbazend schielijk opgang en allerwege een diepen indruk maakte, bij Mc. allerminst onderdoet voor die bij Mt. Dat de laatste soms een grooter aantal wonderverhalen achter elkander mededeelt, hangt samen met zijn smaak om alles, redenen, wonderen, gelijkenissen en het gelijksoortige in de geschiedenis van Jezus, zooveel mogelijk groepsgewijze voor te dragen.

Met welk recht zullen wij verklaringen afleggen als deze: „In beiden Berichten über die wunderbare Speisung (14, 21. 15, 38) fügt Matthaeus hinzu: *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων*"? Men kan ze even goed omkeeren en b. v. zeggen: „In beide berichten over de wonderbare spijziging, *laat Marcus weg* enz."

Is Mattheus ontegenzeggelijk minder gelukkig geweest dan Marcus in het verbinden van de saamgelezen stof, dat pleit wel voor het bezit van meer schrijverstalent bij Marcus, en van grooter onbeholpenheid, eenvoud en oorspronkelijkheid, zoo men wil, bij Mattheus, maar niet voor diens afhankelijkheid van den, vergelijkenderwijze gesproken, boven hem staanden kunstenaar. Hetzelfde geldt van de vaak geroemde aanschouwelijkheid, waardoor de dichterlijke Marcus, met zijn schoone schilderingen, boven den meer nuchteren, prozaïschen Mattheus uitmunt. Wien komt het in de gedachte, den boeienden schrijver van een geschiedkundigen roman, ter wille van zijn talent om zoetvloeiend te verhalen en levendig te schilderen, de bron te noemen van dorre kronieken, waarin dezelfde feiten waren aangestipt?

Waarom zullen wij het „sachgemäss" noemen, dat Marcus Jezus, na zijn verheerlijking op den berg, 9 : 14, *met zijn*

leerlingen Petrus, Jacobus en Johannes, laat *gaan naar de leerlingen* en niet, gelijk Mt. 17 : 14 doet, *πρὸς τόν ὄχλον*? Zeker, er was geen sprake geweest van een daar verzamelde menigte, maar evenmin van ergens gereed staande leerlingen. Is het soms duidelijk, vanwaar de hen omringende groote menigte en schriftgeleerden zijn, alsmede het terstond op Jezus' verschijning samenstroomende *geheele* volk, Mc. 9 : 14, 15?

Marcus heeft zich, meer dan Mt., toegelegd op beknoptheid; getuige alleen slechts de omvang van beider werk. Wat zullen wij dan zeggen van de opmerking, naar aanleiding van het feit, dat Mt. in enkele gevallen een ietwat korteren tekst heeft dan Mc.: „Wir dürfen die Kürzungen wohl aus dem Bestreben des Matthaeus, für die Fülle des Materials, die ihm von andrer Seite her zu Gebote stand, Raum zu gewinnen, erklären"? Het is opmerkelijk hoeveel bijzonderheden Jacobsen weet mede te deelen omtrent de eigenaardige schrijfmanier van Mattheus, met Marcus naar het schijnt vóór zich, nu hier, dan dáár bladerende in zijn belangrijken codex. Als wij niet beter wisten zouden wij inderdaad vermoeden, dat hij meermalen den Evangelist heimelijk bespied en over den schouder zijn samenstellingskunst heeft afgezien. Jammer maar, dat de eerste, die er zich toe opgewekt gevoelt, om een tegenhanger van den copiïstschrijver Mattheus in den van hem afhankelijken Marcus te doen kennen, op een zelfde kans van welslagen kan rekenen.

Aangaande de „overige bestanddeelen" van Mattheus' Evangelie vernemen wij, dat zij wellicht voor een deel zijn ontleend aan een verzameling Spreuken van Jezus, maar die er dan toch anders moet hebben uitgezien dan men gewoonlijk denkt, en voor een deel aan de mondelinge overlevering; maar het zou ook wel kunnen zijn, en dat aan te nemen moet toch ten slotte „het natuurlijkste" heeten, dat er een „langere mondelinge overlevering van woorden des Heeren" heeft bestaan, die in den loop der tijden een zekeren vasten vorm heeft aangenomen en waarin slechts „das Bedeutungsvollste, Prägnanteste" bewaard bleef. Intusschen blijft onze schrijver van een „Spruchsammlung" spreken. Maar het wordt niet duidelijk, waarin dit werk zich van het „gewoonlijk" aangenomene onderscheidt, noch hoe dat „gewoonlijk" erkende er zal hebben uitgezien. Niet weinig is zwevend in dit gedeelte van deze studie en de

behandeling van enkele bijzonderheden niet zeer bevredigend. Dat Mt. de Joodsch-christelijke richting was toegedaan, wordt met enkele proeven herinnerd, maar dat hij tevens op een goeden voet stond met Heiden-christenen, slechts aangestipt met de woorden: „Implicite ist dagegen zumal in Worten der Bergpredigt der Universalismus ausgesprochen". Van 's mans katholieke neigingen om zich boven de partijen te verheffen én beurtelings beiden te laten getuigen, geen woord.

Zeer juist is de opmerking, dat Mattheus meer dan de andere Evangelisten een levendig belang stelt in de leer der toekomende dingen. Maar wat Jacobsen daaromtrent zegt, bl. 24, brengt ons niet verder in het verklaren van dat verschijnsel. Trouwens, voor uitweidingen van dien aard, was het hier noch de plaats, noch de gelegenheid. Hetzelfde geldt van zijn wijzen op de feiten, dat Mt. de twaalven hoog stelt en Jezus meermalen met groote prikkelbaarheid laat optreden tegen zijn vijanden. Het zijn aanstippingen, die vooral daarom in den samenhang niet bevredigen, omdat zij den Evangelist slechts van één zijde doen kennen. Dat men inderdaad niet zonder reden van zijn Janushoofd heeft gesproken, gaat Jacobsen onopgemerkt voorbij. Maar daarom kan dan ook zijn schets van „de samenstelling der bijzondere bestanddeelen van Mattheus' Evangelie", bl. 26—34, hoeveel daarin ook volkomen juist moge zijn, niet voldoen. Trouwens, dit zou reeds niet mogelijk zijn, omdat ook zij lijdt aan het euvel dezer geheele studie: de zucht om de juistheid der voorop geplaatste stelling te bewijzen. Noch de ontleding, noch de ineenvoeging van het Evangelie, voor zoover daarvan sprake kan zijn bij Jacobsen, treedt zuiver, op zichzelf, ons onder de oogen. Beide zijn voortdurend omstraald door het licht (?) van des onderzoekers hypothese.

Hetzelfde geldt van zijn „Untersuchungen über das Lucasevangelium". Wat ons als zoodanig, bl. 34—56, wordt aangeboden, is een proeve van bewijsvoering, dat ons derde Evangelie hoofdzakelijk is samengesteld met behulp van de beide oudere Synoptici Marcus en Mattheus. Zij waren voor den schrijver „wohl die einzigen nennenswerten Quellen", wanneer men althans niet te veel nadruk legt op de mede door hem geraadpleegde mondelinge overlevering. Ondanks zijn roemen op een

zelfstandig door hem ingesteld onderzoek, heeft hij zich slaafs gebonden, beurtelings aan den tekst van Marcus en aan dien van Mattheus. Hij volgde bij voorkeur den eersten, als hij feiten, en den laatsten als hij woorden van Jezus wilde mededeelen. Ten slotte maakt zijn werk den indruk eener zwakke poging om een boek te schrijven, terwijl het allerminst met zorg is samengesteld. Tot toelichting dezer stelling worden achtereenvolgens besproken een zestal Entlehnungen, waarvan drie uit Mattheus en drie uit Marcus.

Het is wederom alsof de heer Jacobsen den Evangelist zijn schrijverskunst heeft afgezien, ja bijwijlen in de ziel gelezen. Hier volgt Lucas „naturgemäss dem Matthäus". Elders zijn hem „unwillkürlich die Worte in die Feder geflossen, die Jesus selbst gesprochen haben soll". H. 5 : 7 vv. „folgt er besonders vom 20. Verse ab fast wörtlich dem Marcus, hier und da mischt sich eine leise (vielleicht unwillkürliche) Erinnerung an Matthäus ein (besonders v. 18 ἐπὶ κλίνης)". Bij een andere gelegenheid „fällt ihm offenbar ein, dass er dieselbe Schilderung des Volksandranges ja auch in Matthäus unmittelbar vor der Bergpredigt gelesen hat. Er beschliesst daher Marcus nicht weiter zu excerpieren und sich wieder der andern Vorlage zuzuwenden". Verraadt hij, H. 7 : 36 vv., voor een oogenblik een zekere zelfstandigheid, „Es scheint ihm ein Bedürfnis gewesen zu sein nach dem unerhörten Urteil der Zeitgenossen über Jesus („er ist ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Freund") Jesu Verhalten zu erklären". Toen hij zijn H. 9 : 50 had geschreven, kwam eensklaps iets „in der offenkundigsten Weise den Plan des Schriftstellers" in de war brengen: „Lucas sah, dass er manches, was er in Matthäus gelesen, nicht berücksichtigt hatte. Da der Zusammenhang aber nun doch zerrissen war, so beschränkt er sich, ohne auf die von Matthäus geschilderten Situationen viel zu achten, auf die Herrnworte. Bald blättert er in Matthäus oder in der Verlegenheit auch einmal in Marcus nach, bald schreibt er aus dem Gedächtnis und folgt nicht selten zufälligen Ideenassociationen"; enz. Elders, H. 12 : 1 vv., verleidt hem een zeker woord, dat hij reeds in een anderen samenhang heeft gelezen, „zu einem unerhörten Gedankensprung".

Alles wel overwogen, hebben wij alzoo niet weinig reden er

ons over te verwonderen, dat van Lucas' arbeid nog zooveel te recht is gekomen. Het zou onbillijk zijn, niet te erkennen, dat Jacobsen bij de uitwerking zijner stelling betreffende den oorsprong van het derde Evangelie, menige juiste opmerking heeft gemaakt. Alleenlijk, er is te veel in zijn betoog, dat geen hout snijdt, omdat even goed de verhouding kan worden omgekeerd en, ook afgezien daarvan, het bewijs, dat Lucas de beide andere Synoptici zal hebben gebruikt, niet klemt, omdat de mogelijkheid — een zeer waarschijnlijke! — moet worden toegestemd, dat zich het gelijkluidende laat verklaren uit het gebruik, dat ook Lucas maakte van een mede door de anderen geraadpleegde bron. Op de bezwaren tegen de meening, dat wij „die Quellen" van Lucas in onze eerste twee kanonieke Evangeliën hebben, is eenvoudig geen acht geslagen. De samenstelling van het derde Evangelie wordt ons op deze wijze niet duidelijk, zijn betrekkelijke éénheid en oorspronkelijkheid niet in het ware licht gesteld, over de eigenaardigheden van het belangrijke middelstuk, H. 9:51—18:14, zachtkens heengegleden en mitsdien de weg gebaand tot een zeer gebrekkige en eenzijdige beschouwing van het boek, dat onderzocht zou worden.

In de derde afdeeling van zijn geschrift, betoogt Jacobsen, onder den titel „Untersuchungen über das Marcusevangelium", dat wij in ons tweede Evangelie, niet een omwerking van een ouder geschrift, maar dat oudere geschrift zelf, een Urmarcus hebben, doch op tal van plaatsen geïnterpoleerd. Neem die invoegingen weg en gij hebt het oudste, tevens betrouwbare Evangelie vóór u.

Wat de hoofdzaak betreft, is deze stelling ongetwijfeld juist. Wij mogen het beschouwen als één der meest zekere slotsommen onder de overigens nog al te zeer in duisternis gehulde kritiek van de Evangeliën, dat zij niet zijn de oudste geschriften van deze soort, noch aldus, althans wat de Synoptici aangaat, door één persoon ontworpen en geschreven. Er liggen oudere, of er ligt een ouder werk aan ten grondslag. De groote vraag is echter, of het ons ooit zal gelukken die „Grundschrift" aan het licht te brengen? Elke ernstige poging daartoe aangewend, verdient onze belangstelling, en in zoover ook die van den heer August Jacobsen, om zijn Urmarcus aan ons te

kunnen voorstellen. Of hem dit echter is gelukt, laat zich betwijfelen. Het is zelfs de vraag, die ik voor mij liefst ontkennend zou beantwoorden, of de Urmarcus der nieuwere kritiek wel ooit heeft bestaan buiten het brein der heeren critici; en of wij niet veeleer behooren te spreken van een ouder Evangelie, volgens de overlevering oorspronkelijk geschreven in het Arameesch of Hebreeuwsch door den apostel Mattheus, daarna herhaalde malen en door verschillende personen vertaald in het Grieksch en onder die vertolking, dan wel onafhankelijk daarvan, insgelijks meermalen „bewerkt", zoodat het nu eens in korteren, dan weer in langeren vorm, hier met deze en daar met die kleur geteekend, voor den dag kwam. Doch hoe dit zij en of men al dan niet blijft hechten aan de legende van een Spreukenboek, de onderstelling van een „Urmarcus", beter te kennen uit onzen Marcus, dan uit onzen Mattheus, is niet boven allen twijfel verheven, allerminst in den vorm, waaronder Jacobsen haar voordraagt, als zouden wij den tijdelijk uit het oog verloren Evangelist in levenden lijve wederom vóór ons zien, zoodra wij slechts de interpolaties waardoor zijn werk onder de handen van Marcus-canonicus werd ontsierd en onkenbaar gemaakt, hebben verwijderd. Men neme de proef op de som. De schrijver heeft het ons gemakkelijk gemaakt. Men voege achter elkander wat zijns inziens tot het werk van „die Grundschrift" behoort, doch niet gelijk hij deed, in overzicht aan het hoofd van een reeks paragrafen, maar met de eigen woorden van den grondtekst. Men leze den aldus, naar het heet, herstelden Urmarcus en men geve zich daarna rekenschap van de vraag, die geheel gesteld is in den geest van Jacobsen: of dat alles nu zóó natuurlijk, zóó eenvoudig is, dat het zich van zelf als volkomen juist en betrouwbaar doet kennen? Het antwoord kan, dunkt mij, niet twijfelachtig zijn. Maar daarmede zal dan ook de streelende verwachting van onzen schrijver zijn vernietigd, dat hij een werk van groote beteekenis mocht, ondernemen niet slechts, maar ook: gelukkig ten uitvoer brengen. De verzekerdheid, die telkens en telkens weer spreekt uit zijn geschrift, dat wij aan zijn hand Jezus en het jeugdige Christendom uit de oudste en beste bronnen niet slechts, maar ook op ongetwijfeld betrouwbare wijze leeren kennen, boezemt wel tot op zekere hoogte eenig vertrouwen in, maar

kan toch ten slotte voor niemand de kracht hebben van een overtuigend bewijs. Zij pleit voor des schrijvers vastheid van overtuiging, gelijk voor zijn edel hart, de hoop, dat zijn ontdekking van de „heilige bron onzer godsdienst" er toe zal leiden, dat „in nicht zu ferner Zeit die verschiedenen Parteien sich die Bruderhand reichen". Doch overigens laat zij den oordeelkundige koel. Wat deze verlangt en wat hij in het toch zoo rustige boekje van Jacobsen, waarschijnlijk tot zijn groote teleurstelling, mist, is dat de te behandelen vragen volkomen zuiver worden gesteld én gehouden. Hier worden voortdurend twee zaken verward: het onderzoek naar den oorsprong van het feit, dat Mt., Mc. en Lc., behoudens veel verschil, in menig opzicht woordelijk overeenstemmen, en de vraag naar hetgeen in de levensbeschrijving van Jezus al dan niet betrouwbaar mag heeten. Die zich met het eerste wil bezig houden, late het andere voorshands rusten. Nog beter zou het zijn, tenzij ik mij bedrieg, indien het synoptisch vraagstuk, bij de kritiek der Evangeliën, wat meer op den achtergrond trad, om ruimer plaats te laten voor het onderzoek naar de samenstelling en de herkomst van elk der synoptische Evangeliën in het bijzonder. Nu dreigt maar al te zeer het gevaar, dat één der hoofdpunten van het kritisch onderzoek tot het hoofdpunt bij uitnemendheid, ja tot het schier eenig belangwekkende wordt verheven.

Intusschen blijft dit hoofdpunt van gewicht. Gelukkig, wanneer het nooit met minder ernst en kennis van zaken wordt besproken, dan hier door Jacobsen geschiedt. Al kunnen wij ons dan toch niet vereenigen met de gewonnen slotsommen, of wat als zoodanig wordt voorgedragen, wij hebben de voortzetting der debatten niet zonder vrucht gevolgd.

Untersuchungen über das Johannesevangelium von AUGUST JACOBSEN. Berlin, G. Reimer. 1884.

Deze *Untersuchungen* werden hier ontvangen te gelijk met de zoo even besprokene. Zij hadden een jaar later het licht

gezien. Of zij bij elkander behooren? Ja en neen, al naarmate men het nemen wil. Zij staan ieder op zichzelf en vormen beide, ieder voor zich, één geheel. Toch is de verwantschap inniger dan die eener volkomen gelijkheid in uiterlijk voorkomen. Eén draad loopt door beide reeksen. Eén hoofdgedachte houdt schrijver en lezers bezig, al wordt zij nergens als zoodanig genoemd: hoe komen wij aan deugdelijke kennis van Jezus, zijn leven en werken? hoe te oordeelen over de kanonieke Evangeliën als bronnen voor een en ander? Uit dit oogpunt, ter wille van dit doel, zijn eerst de Synoptici en is daarna Johannes' Evangelie „onderzocht". Zonder het met zooveel woorden te zeggen, neemt de schrijver den afgebroken arbeid weer op en tracht hij dien tot een goed einde te brengen.

Daar is een zekere eenheid in zijn *Untersuchungen* betreffende de synoptische Evangeliën en het Johannesevangelie. Ook wat aangaat de wijze, waarop hij zijn lezers bekend maakt met zijn gewonnen slotsommen. Gelijk dáár, zoo hier: geen ontleding van het te onderzoeken geschrift; geen rekening houden in het openbaar, behoudens spaarzame uitzonderingen, met afwijkende gevoelens; geen strijd tegen bepaalde personen, maar hoogstens tegen een verwerpelijk te achten richting, tegen een onhoudbaar bevonden opvatting; hetgeen evenwel niet belet, dat de deskundige lezer zeer goed gevoelt, dat de schrijver op de hoogte is van den huidigen stand der vragen, tot wier beantwoording hij een bijdrage wenscht te leveren.

Geen ontleding, maar een pleidooi, de toelichting eener bepaalde stelling. Zij is ditmaal deze: de vierde Evangelist heeft de synoptische Evangeliën in hun kanonieken vorm gekend en gebruikt; daarnevens stonden hem geen andere geschreven geschiedkundige mededeelingen ten dienste.

Voor die stelling hoopte Jacobsen „den Beweis erbringen zu können".

Mogen wij zeggen, dat de uitslag aan die verwachting beantwoordt? Wat de hoofdzaak betreft, ja. Hier is bewezen, voor zoover men op dit gebied van bewijzen kan spreken, dat „Johannes" de, als ik haar zoo noemen mag, synoptische overlevering aangaande Jezus heeft gekend en dat hij daaraan, wat de „geschiedenis" betreft, niet veel van beteekenis heeft toegevoegd.

Men ziet, ik meen de vooropgeplaatste stelling ietwat ruimer te moeten nemen, ten einde de mogelijkheid niet buiten te sluiten, dat Johannes de bedoelde stof niet heeft ontleend aan onze eerste drie kanonieke Evangeliën, maar aan hun gemeenschappelijke bron en, voor een kleiner gedeelte, aan één of meer bronnen, die mede kunnen zijn geraadpleegd door de Synoptici voor die gedeelten, waar zij onderling niet samenstemmen. Jacobsen gaat uit van de onderstelling, dat zijn Urmarcus eigenlijk de eenige schriftelijke bron was voor het leven van Jezus, waaruit onze Marcus en, na hem, onze Mattheus, onze Lucas en eindelijk onze Johannes konden putten, tenzij deze latere, na Marcus-canonicus optredende Evangelisten, liever dien kanonieken voorganger wilden volgen, hetgeen zij in den regel dan ook zullen hebben gedaan. Naast het werk van dien Urmarcus, het zuiverst bewaard in ons tweede Evangelie, hoewel daar sterk geïnterpoleerd, zou dan hoogstens nog sprake mogen zijn van een verzameling Spreuken of Woorden des Heeren, doch in ieder geval een werk van bescheiden omvang.

Hoezeer deze onderstelling ten goede komt aan den wensch naar een hechten grondslag voor de levensbeschrijving van Jezus, springt in het oog. Maar ook, dat zij niet bijster gunstig is voor een billijke waardeering van al wat wij, uit een geschiedkundig oogpunt meer en minder belangrijks vinden bij Mattheus, Lucas en Johannes, terwijl wij daaromtrent niets lezen bij onzen Marcus.

Die onderstelling, aan wier geboorte maar al te zeer de smet kleeft van het vermoeden: „pour le besoin de la cause”, en wier wettige afkomst uit den huize „volstrekt onpartijdig geschied- en oordeelkundig onderzoek” door Jacobsen voor het minst niet is bewezen, heeft den geëerden schrijver ook nu hier en daar belet, zich met de vereischte nauwkeurigheid uit te drukken en zorgvuldig te waken tegen overhaaste gevolgtrekkingen.

Doch ik herhaal: de bezwaren van dien aard, met het volste recht, naar ik meen, tegen zijn werk in te brengen, betreffen niet de hoofdzaak van zijn betoog. Dit blijft in zijn geheel en behoudt zijn waarde, al meent men b. v. ten slotte te moeten aannemen, dat Jacobsen in zijn Urmarcus ten onrechte den

stamvader onzer synoptische Evangeliën erkend, of dat hij geen juist oog heeft gehad op de bronnen, door onzen Lucas, met name bij de bewerking van zijn H. 9 : 51—18 : 14, gebruikt. Wel zou daaruit volgen, dat hij zonder voldoenden grond alle geschiedkundige waarde heeft ontzegd aan de mededeelingen van Johannes, voor zoover zij niet overeenstemmen met de berichten van Urmarcus-redivivus; maar niet, dat Johannes, als geschiedschrijver, nu ook niet langer afhankelijk kan heeten van de synoptische strooming. Zij stuwde hem voort, met haar reeds tamelijk breeden, hier en daar nog een weinig voor versterking vatbaren golfslag. „Johannes” heeft geen nieuwe bestanddeelen van beteekenis toegevoegd aan de reeds vóór hem bestaande Evangelische geschiedenis. Wel heeft hij haar hier en daár, soms met opzet, soms onwillekeurig, gewijzigd. Er bestaan mitsdien geen redenen om, naar zijn schets, de aan de Synoptici ontleende voorstelling van Jezus' optreden, werkzaamheid en lotgevallen, te herzien, althans niet wat de hoofdzaak daarvan betreft. Voor enkele bijzonderheden kan de „correctie” van den vierden Evangelist worden toegelaten.

Ziedaar wat Jacobsen in deze *Untersuchungen* heeft bewezen. Niet voor het eerst. Hij moge spreken van het „nieuwe”, door hem aan het licht gebracht naast de omvangrijke studiën, die reeds door anderen werden gewijd aan het onderzoek naar den inhoud en de herkomst van het vierde Evangelie; hij toont toch mede in deze bladzijden wel te weten, dat hij ook op het bescheiden gekozen terrein zijner Johanneïsche studiën voorgangers, en onder hen mannen van beteekenis, heeft gehad. De namen van Baur, Strauss, Hilgenfeld, Keim, Thoma worden in dit opzicht dankbaar herdacht. Intusschen mag onzen schrijver de lof niet worden onthouden, dat hij het elders verstrooide met zorg heeft samengebracht en aangevuld met de vruchten van het eigen onderzoek, doch zóó dat alle gedachte aan een verzameling en bijwerking van elders reeds voorhanden bouwstoffen verre blijft van den lezer; terwijl deze veeleer den aangenamen indruk ontvangt, dat zijn gids den arbeid zijner voorgangers in zich opgenomen, zelfstandig verwerkt en verrijkt heeft met schatten van eigen vinding, waarna hij het geheel als vrucht eener welgegronde wetenschappelijke overtuiging mag voordragen.

Bij de vraag naar de zoogenaamde echtheid van het vierde Evangelie houdt hij zich niet op. Haar acht hij, met reden, door anderen voldoende toegelicht, terwijl een herhaling van de redenen, waarom het niet aangaat, met de kerkelijke overlevering, dit schoone boek aan den apostel Johannes toe te kennen, bij deze gelegenheid slechts schade zou kunnen doen aan het te leveren betoog. Dat aan den vierden Evangelist, als geschiedschrijver, naast de Synoptici slechts een „secundaire" plaats toekomt, moest worden aangewezen, afgezien van de vraag wie hij was: een van Jezus' meest vertrouwde leerlingen, óf een heel wat later levende, met diepe bewondering voor den grooten Meester vervulde Christen? Eerst dan, terwijl aldus het volle licht zou vallen op hetgeen nu hoofdzaak was, mocht de schrijver hopen, daarvoor hen te winnen die nog altoos aarzelden en, ondanks veler terechtwijzigingen, voortgingen, de getuigenissen der Synoptici te wijzigen naar die van den boven allen betrouwbaar geachten vierden Evangelist.

Voor zoover het mogelijk was, gelijk hijzelf verklaart, heeft Jacobsen de Evangelische verhalen en de Woorden des Heeren bij Johannes afzonderlijk behandeld. De eerste hebben het leeuwendeel, bl. 5—86. De laatste moeten met weinig tevreden zijn, bl. 87—99.

Van de verhalen ontvangen wij een „kritische Analyse und Vergleichung mit der synoptischen Darstellung", bl. 5—46, en daarna een reeks opmerkingen betreffende de wijze, waarop zij tot één geheel zijn verbonden, bl. 46—86. In deze twee afdeelingen van des schrijvers „Erster Teil" ligt het zwaartepunt van zijn betoog. Tweemaal doorloopt hij met ons het geheele Evangelie, vooreerst om ons duidelijk te maken, dat de stof, wat haar „geschiedkundig" gedeelte betreft, geen andere is dan die wij reeds kennen uit de Synoptici, ten andere om ons te doen verstaan, dat die stof ook door Johannes is bewerkt naar hetzelfde plan, waaraan zich de Synoptici blijkbaar gebonden achtten, m. a. w. dat de vierde Evangelist ook voor de samenstelling van zijn boek, geen oorspronkelijk schrijver, maar doorloopend afhankelijk was van de eerste drie, ons best bekende Evangelisten.

Wij mogen bedenkingen hebben tegen bijzonderheden, het geheel is overtuigend. Dat de schrijver zijn onderwerp niet

uitgeput en mitsdien niet alle punten van verschil en overeenstemming opzettelijk besproken, maar zich heeft bepaald tot een toelichting en vergelijking van de verhalen „in den wichtigsten Zügen", zal niemand hem euvel duiden. Het laat zich daarentegen niet verwachten, dat ieder aanstonds de bewijskracht zal voelen van eenige aanhalingen uit Joh. 1 : 19—28 met het bijschrift: „Wir hören synoptische Worte, aus den ursprünglichen Context gerissene Worte", bl. 7. Dat zegt ge, hoor ik tegenwerpen, maar waarom laat zich hier de overeenkomst in verstrooide klanken niet verklaren uit hetgeen Johannes, de discipel dien Jezus liefhad, zich, evenals anderen, herinnerde uit lang vervlogen dagen?

Is het niet wat ver gezocht, de woorden die Maria van Jezus moest hooren, naar Joh. 2 : 4, *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι;* ontleend te achten aan de synoptische vraag van den onreinen geest: *τί ἡμῖν καὶ σοί*, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; onder opmerking: „nur stehen sie in anderm Zusammenhange s. Mc. 1, 24"? Dat hier, gelijk veelvuldig, Marcus de eer der aanhaling geniet en niet Mt. of Luc., wat hier zou moeten zijn Lc. 4 : 34, niettegenstaande de schrijver later opzettelijk betoogt dat Johannes, met name voor de samenstelling van zijn werk, hoofdzakelijk Lucas zal zijn gevolgd, hangt ongetwijfeld ten nauwste samen met zijn voorliefde voor den tweeden Evangelist als besten schatbewaarder van wijlen Urmarcus. De onjuistheid der verwijzing bij voorkeur naar Marcus springt t. a. p. te meer in het oog, omdat Jacobsen de vermelding der „broeders", naast de moeder en de leerlingen van Jezus, Joh. 2 : 12, mede aan de synoptische voorstelling van hun komen tot Jezus, Mt. 12 : 46—50, Mc. 3 : 31—35, Lc. 8 : 19—21, ontleend acht en Johannes in dat geval zeker niet Marcus volgde, daar deze alleen ook nog *ἀδελφαί* noemt, van welke uitbreiding der tot Jezus komende familie, moeder en broeders, noch Mattheus, noch Lucas, noch in overeenstemming met dezen Johannes iets toont te weten.

Is het niet mede te ver gezocht, verband aan te nemen tusschen de verwondering der tempelbezoekers over den verstandig sprekenden twaalfjarigen Jezus bij Lucas en de daaraan vastgeknoopte mededeeling, dat zijn ouders hem niet begrepen, Luc. 2 : 46—50, én het Johanneïsche gesprek van Jezus met Nicodemus, 3 : 1 vv.? bl. 51.

Had dat gesprek te Jeruzalem plaats, dan hapert er iets aan het bericht, vs. 22, dat Jezus zich onmiddellijk daarop naar Judaea begaf. Maar laat zich dat voldoende en natuurlijk verklaren uit het vermoeden, dat de schrijver, met den tekst van Lucas vóór zich, niet opmerkte dat deze Evangelist het kind Jezus van Jeruzalem naar Nazaret liet gaan en daar geruimen tijd blijven, H. 2 : 51, terwijl hij door H. 3 : 1 vv. er toe kwam Judaea te noemen? bl. 52.

Mogen wij zeggen, dat de vierde Evangelist, H. 3 : 22 „wohl auf Jesus bezog" wat Luc. 3 : 3 met het oog op den Dooper was medegedeeld, terwijl toch aan de „wesentliche Uebereinstimmung" der woorden nog al het een en ander ontbreekt? bl. 53.

Er is aanleiding te over tot het gedurig herhalen van dergelijke vragen. Jacobsen laat veel te veel zijn Johannes werken met den tekst der boeken, waaraan hij zijn stof en, voor een deel, ook uitdrukkingen en woorden ontleende, vóór zich. Inderdaad is het verleidelijk, eenmaal begonnen, niet voort te gaan op dien weg der narekening van den blijkbaar alles behalve onafhankelijken schrijver. Toch moest in dit opzicht ietwat meer behoedzaamheid in acht genomen en bedacht zijn, hoe onnatuurlijk men vaak op die wijze het schrijversbedrijf van den grooten onbekende doet worden.

Doch nog eens: alle bedenkingen van dien aard zijn niet in staat meer dan in het voorbijgaan eenige afbreuk te doen aan het hoofdbetoog. Dit is niet afhankelijk, gelijk Jacobsen zelf te recht een paar maal opmerkt, van de juistheid of onjuistheid van enkele gissingen omtrent samenhang en navolging van verhalen en teksten. Het blijkt, afgezien daarvan, vast te staan op deugdelijke gronden. Een verrassend licht gaat daardoor op, niet enkel over de samenstelling van het vierde Evangelie en over de herkomst van zijn „geschiedkundigen" inhoud, maar inzonderheid ook over menige duistere plaats. Wat op zichzelf beschouwd, en in den samenhang volstrekt onbegrijpelijk is, wordt eensklaps duidelijk als men bedenkt, dat de schrijver het oog kan hebben gehad op eenige mededeeling bij de Synoptici, hetzij dan dat men dit oog in den letterlijken zin laat rusten op een bepaald gedeelte of daarover laat heen dwalen, hetzij dat men zich den schrijver voorstelt

als, soms wellicht geheel onwillekeurig, zich herinnerende wat hij bij de Synoptici had gelezen.

De *Untersuchungen* van Jacobsen bieden ons onderscheiden proeven aan van deze winst, door de kritiek bezorgd aan de exegese. Om een enkel voorbeeld te noemen: bij den plechtigen intocht van Jezus te Jeruzalem, naar Joh. 12 : 12—16, traden de discipelen op den achtergrond. Zij namen geen deel aan het huldebetoon, dat uitging van de schare en toch heet het dan van hen, dat zij zich eerst later herinnerden *wat zij hadden gedaan!* „Nur zur synoptischen Darstellung würde diese Bemerkung allenfalls passen"; bl. 29.

Jezus moet de zijnen wasschen, naar H. 13. Die gewasschen is, is rein; vs. 10. Toch zijn dan niet allen rein. Voor Judas wordt een uitzondering gemaakt op den regel, zoodat wij vragen: maakt de symbolische handeling der voetwassching dan toch niet rein? Daarbij komt, dat het geheele verraad van Judas kwalijk past in het Johanneïsche „Drama, das sich eigentlich in einer höhern Sphäre abspielt". Het brengt daarin een zuiver „irdisches Moment". Hoe die voorstelling te verklaren? „Der Verfasser wird eben die Erinnerung an die synoptische Darstellung nicht los"; bl. 32.

Om het bericht, Joh. 18, over de gevangenneming van Jezus te verstaan, moeten wij het aanvullen met hetgeen wij weten door de Synoptici, o. a. betreffende de overeenkomst tusschen Judas en de hoogepriesters. De Evangelist verplaatst ons aanstonds in medias res; bl. 35.

Waarom gaf Jezus, naar Joh. 19 : 9, den landvoogd „geen antwoord", terwijl hij eerst wel tot hem had gesproken? „Diese Bemerkung ist wohl nur durch eine synoptische Reminiscenz veranlasst"; bl. 40.

Op het standpunt van den vierden Evangelist komt geen mededeeling des heiligen geestes aan Jezus, het vleesch geworden Woord, te pas. Toch lezen wij H. 3 : 34 van den Vader in betrekking tot den Zoon: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα*, in welke woorden, vooral in verband met de onmiddellijk daarop volgende: *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν*, kwalijk een terugslag op het Synoptisch verhaal betreffende den doop van Jezus door Johannes, zie Lc. 3 : 22, kan worden voorbij gezien, bl. 54.

Wat Jezus' verklaring *ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν*

οὐκ ἔχει in den samenhang van Joh. 4 : 44 moet beteekenen, is niet duidelijk. Merk op, zegt Jacobsen, bl. 59, dat Johannes dit woord, door hem gelezen Lc. 4 : 24, niet ongebruikt wilde laten, terwijl hij het niet kon opnemen in de juist geschetste ontmoeting van Jezus met geloovige Samaritanen, die een opzettelijk geteekende tegenstelling vormen met de ongeloovige Nazareners van Lc. 4 : 16—30. „Daran erkennen wir auf deutlichste, dass Johannes das Lucasevangelium und zwar den bezeichneten Abschnitt vor Augen hat".

Ook na aftrek van hetgeen bij nader onderzoek in dergelijke overwegingen niet proefhoudend mocht worden bevonden, blijft er genoeg over om, tot op zekere hoogte, de uitspraak te wettigen: „dass wir es nicht mit einer grossartigen, in sich geschlossenen, zuvor sorgfältig disponierten Composition zu thun haben, sondern dass der Evangelist sich vielfach durch zufällige Erwägungen leiten lässt und die synoptischen Erzählungen in seiner Weise umbildet"; bl. 66. Alleenlijk, men leide daaruit niet af, dat het vierde Evangelie niet langer zou mogen worden beschouwd als een letterkundig kunstgewrocht, inzonderheid den tijd en den kring in aanmerking genomen, waaruit dit geschrift is voortgekomen. Laat het waar zijn, „dass man die Composition des vierten Evangeliums, dessen Verfasser freilich den Schein grösster Selbständigkeit zu wahren wusste, bisher erheblich überschätzt hat" en dat „die differente Darstellung des Johannesevangeliums in den erzählenden Abschnitten für ein wirkliches Leben Jesu neben den drei ersten Evangelien gar nicht in Betracht kommen kann"; bl. 86. Dat geeft ons geen recht, om van het eene uiterste in het andere te vervallen en den schijn aan te nemen, alsof nu aan de samenstelling van het vierde Evangelie alle waarde moet worden ontzegd. De stof die hier verwerkt is, moge niet nieuw zijn en op de netheid der bewerking menige gegronde aanmerking kunnen gemaakt worden; dat die bewerking niettemin van veel talent getuigt, valt waarlijk niet te loochenen.

Een „Zweiter Teil" van zijn geschrift heeft Jacobsen gewijd aan „die Herrnreden im Johannesevangelium". Hij bespreekt daar achtereenvolgens, in uitermate beknopten vorm, „die Historicität der johanneïschen Christusworte", „den johanneischen Lehrbegriff" en „den eigentümlichen Reiz der johan-

neischen Reden". Na al het voorafgaande was niet anders te verwachten dan dat een geschiedkundig karakter aan de redenen van den Johanneïschen Christus zou worden ontzegd, tenzij voor zoover haar kern werd ontleend aan de Synoptici. Zij zijn naar het gevoelen van den schrijver, wel verre van een vrucht der herinnering van hetgeen de uitverkoren discipel mocht hooren van de lippen des aangebeden Meesters, „vielfach nur eine freie Bearbeitung eines synoptischen Themas." Wat in het korte betoog de aandacht trekt, is minder de ons reeds lang bekende aanwijzing, dat Jezus stellig niet zóó heeft gesproken, als Johannes hem laat getuigen, dan wel de beslistheid, waarmede aan den Evangelist schier alle vrije verdichting van woorden van Jezus wordt ontzegd, om hem ten slotte eeniglijk dank te betuigen voor zijn „immerhin mit grosser Genialität" bijeenbrengen van het verhevenste „aus verschiedenen Sphären". De kritiek gaf ongetwijfeld aanleiding tot deze verklaring, doch de billijkheid eischte, naar het mij voorkomt, ietwat meer waardeering van de Johanneische „reproductie" der oudere evangelische „woorden des Heeren". Het strekt den Evangelist niet tot oneer en het ontneemt niets aan de waarde van zijn werk, dat hij niet gaf wat hij niet kon geven en dat hij gevonden stof bewerkte, in stede van nieuwe te dichten. Jacobsen zal dat onmiddellijk toestemmen. Maar dan had hij ook den schijn moeten vermijden, alsof hij een tegenovergestelde meening ware toegedaan.

Wat hij opmerkt over het leerbegrip van den Evangelist, beoogt allerminst een „eingehende Darstellung" te zijn. Hij bepaalt zich bijkans uitsluitend tot de Johanneïsche voorstelling van Jezus' voorbestaan, de leer der voorbeschikking en die van Jezus' plaatsvervangend lijden. Hij kan daarin geen oorspronkelijke, geen zuiver Christelijke gedachten vinden, wel „nachchristlichen und nicht-christlichen Elementen". In die verbinding van Alexandrijnsche bespiegelingen en Paulinische godgeleerdheid, van waarheid en verdichting, met de Evangelische verhalen der Synoptici, ligt de bekoring, „das Hauptgeheimnis des Zaubers dieser Schrift und ihres grossartigen Erfolges in alter und in neuer Zeit".

Zou dat laatste volkomen juist gezegd en niet veeleer, ter verklaring van het bedoelde verschijnsel, de volle nadruk

moeten gelegd zijn op het aangrijpend stichtelijk karakter van het vierde Evangelie? Wel wijst Jacobsen nog ten slotte op des schrijvers „mystischen Tiefsinn'' en op zijn „edle Begeisterung für die Person Jesu", maar deze schijnen hem meer bijzaak dan hoofdzaak bij de verklaring van den machtigen indruk, dien dit bijbelboek placht en pleegt te maken op talloos velen en onder dezen niet de minsten van ons geslacht.

Eindelijk deelt de schrijver nog mede, hoe hij de volgende vier „Hauptphasen der ältesten Christlichen Litteratur'' meent te mogen onderscheiden: 1° de eerste proeven van Evangeliebeschrijving, geleverd door Urmarcus, den met Petrus welbekenden Marcus van Papias-Eusebius, en door Mattheus, den langs denzelfden weg, van Papias-Eusebius, ons bekend geworden Verzamelaar van Spreuken; 2° de Paulinische geschriften; 3° de Synoptische Evangeliën en de Apocalypse; 4° het vierde Evangelie. Als toegift nemen wij de mededeeling gaarne aan. Gold zij als iets meer, wij zouden niet onopgemerkt mogen laten, hoe zij geen rekening houdt met niet in den kanon opgenomen proeven van Oud-christelijke letterkunde en aan de spits een tweetal boeken noemt, waarvan het voormalig bestaan minstens zeer twijfelachtig moet heeten.

Nu mogen wij ons van een verdere bespreking daarvan onthouden, evenals van hetgeen, bij wijze van „Excurs'', ter handhaving van de echtheid van Joh. 7 : 53—8 : 11 en H. 21 meer aangestipt wordt dan betoogd of bewezen.

Leiden, Jan. '86. W. C. van Manen.

Der Ursprung des Donatismus, nach den Quellen untersucht und dargestellt von Lic. Dr. DANIEL VÖLTER, *Repetenten am Ev. Theol. Seminar in Tübingen. Freiburg. i. B. und Tübingen.* 1883. *Akadem. Verlagsbuchhandlung* von J. C. B. MOHR.

Het werk, waarvan hierboven de titel is afgeschreven, behelst eene poging van Dr. Völter, vroeger privaat-docent aan de Tübingsche Hoogeschool, thans benoemd hoogleeraar aan het Luthersche Seminarium en de Universiteit te Amsterdam, om nieuw en helderder licht op te laten gaan over den oorsprong van het Donatistische schisma. Naar schrijvers meening, laat de voorstelling, die men zich tot nog toe gevormd heeft van het onstaan en het eerste verloop van deze belangrijke beweging in de Afrikaansche kerk van het begin der 4de eeuw, aan duidelijkheid en volledigheid te wenschen overig, wat hij toeschrijft aan het weinig kritisch gebruik, dat men gemaakt heeft van de bronnen, waaruit de kennis van het Donatisme moet worden afgeleid. Die bronnen zijn: 1. Optatus, De Schismate Donatistarum libri VII; 2. Augustinus, die het Donatisme op verschillende plaatsen in zijne werken ter sprake brengt; 3. De Acta Martyrum Saturnini etc.; 4. Sermo de vexatione temporibus Leontii en Ursatii; 5. De correspondentie van Constantijn met de verschillende vicarii en proconsules van Afrika en met de bisschoppen, aan welke hij de beslechting van het Donatistische geschil had opgedragen; 6. Hetgeen ons overgeleverd is omtrent de Synode van Arles, inzonderheid de Epistola concilii Arelatensis ad Sylvestrum; 7. De acta concilii Cirtensis; 8. De gesta purgationis Felicis episcopi; 9. De gesta apud Zenophilum; 10. De gesta Collationis Carthaginiensis, die evenwel, voorzoover zij het ontstaan van het Donatisme betreffen, slechts voorhanden zijn in een excerpt bij Augustinus, Lib. III. Brev. Collat. Donatist.; 11. De codex Theodosianus en Justinianeus, deze vooral voor de chronologie. — Ziedaar de bronnen, die, voorzoover zij sub 3—10 zijn genoemd, te vinden zijn onder den titel van „Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia,” achter de editie van Optatus de Schism. Donat. Libr. VII door Dupin. Parijs (niet Antwerpen, zooals Völter abusievelijk vermeldt, pag. 3) 1702. Heeft men van dit mate-

riaal tot nog toe een weinig kritisch gebruik gemaakt, geen wonder dat men tot geen bevredigend resultaat kwam ten aanzien van den oorsprong van het Donatisme, want de kritiek kan hierbij allerminst worden gemist. Optatus en Augustinus hebben het noodig scherp nagerekend te worden. Niet alleen dat zij ettelijke tientallen jaren van het begin van het Donatistische schisma verwijderd zijn, maar hun afkeer van de Donatisten maakt hen partijdig, en dit blijft niet zonder invloed op de voorstelling, die zij van de feiten geven. Daarenboven voldoen zij ook in andere opzichten geenszins aan de eischen, die men aan den geschiedschrijver stellen mag. En wat de overige documenten aangaat, waaruit men voor de kennis van het ontstaan van het Donatistische schisma moet worden voorgelicht, hunne gesteldheid, althans van de meeste hunner, is van dien aard dat zij een kritisch probleem vormen. Men heeft daarbij te doen met zooveel onwillekeurige, maar bovenal met zooveel opzettelijke verminking en vervalsching van den text, dat er een zeer scherpziend oog noodig is, om in dien doolhof den juisten weg te vinden. Dr. Völter, die den oorsprong van het Donatisme „nach den Quellen" wil doen kennen, acht het dan ook noodzakelijk om een groot gedeelte van zijn werk te wijden aan eene afzonderlijke kritiek van een vijftal der monumenta vetera, die boven zijn vermeld. Hij onderzoekt de Acta martyrum Saturnini etc., de Gesta purgationis Felicis episcopi Aptungitani, de Gesta apud Zenophilum, de akten van de synode van Cirta en de Sermo de vexatione temporibus Leontii et Ursatii en besteedt daaraan 107 van de 194 bladzijden van zijn boek. Voor zoover ik een oordeel over dit onderzoek durf uitspreken, zou ik het willen noemen eene meesterlijke proeve van scherpzinnige textcritiek. Merkwaardig is inzonderheid de wijze waarop Dr. Völter den text van de Gesta purgationis Felicis zuivert van de dubbele vervalsching, waardoor hij bedorven geworden is, en de verklaring, die hij geeft van het ontstaan der Gesta apud Zenophilum is, naar mijne bescheidene meening, zoo helder en overtuigend, dat er aan de onechtheid van dit stuk, dat zich uitgeeft voor een officieel verslag van een rechterlijk onderzoek, voortaan niet meer kan getwijfeld worden. Als ik mij eene opmerking mag veroorloven, zou ik willen vragen of Dr. Völ-

ter het zijnen lezers niet veel gemakkelijker had kunnen maken, indien hij de door hem beoordeelde documenten aan den voet van de pagina had laten afdrukken? De omvang dier stukken behoefde daartegen geen bezwaar te zijn, en de lezer zou daardoor veel beter in staat zijn geweest het betoog van den geleerden schrijver te volgen. Nu kan hij dat alleen onder de voorwaarde, dat hij de stukken, waaruit de schrijver zoo hier en daar eenen greep doet, onder zijn bereik heeft, zoodat hij ze kan naslaan, en de onderstelling zal wel niet gewaagd zijn, dat niet ieder die met Dr. Völters monographie kennis maakt de uitgave van Optatus, door hem gebruikt, tot zijne beschikking heeft.

Het resultaat, waartoe Dr. Völter niet alleen door de kritiek der pas vermelde documenten, maar vooral door een oordeelkundig gebruik van Optatus en Augustinus wordt geleid, laat zich in korte trekken aldus zamenvatten. Toen in 304 p. C. Diocletianus besloot tot vervolging der Christenen, werd in Afrika het keizerlijk edict op de zachtst mogelijke wijze uitgevoerd. Indien de Christenen van hunnen kant door het vrijwillig uitleveren hunner geschriften, waarbij men niet al te nauwlettend toezag, of er wel werkelijk heilige schriften werden uitgeleverd, en door de overgave van het avondmaalgereedschap, enz. hunne bereidwilligheid toonden om aan de overheid hare taak gemakkelijk te maken, liet men hen gaarne zooveel mogelijk ongemoeid. Niet weinigen maakten van die welwillendheid der regeering gebruik. Er waren er evenwel ook, die van eene dergelijke tegemoetkoming aan de eischen van het burgerlijk gezag niet wilden weten, maar dit als verraad aan het geloof qualificeerden. Liever dan zich hunne eigene veiligheid te verzekeren door schijnbare onderwerping aan het keizerlijk edict, provoceerden deze radicalen de gestrengheid der wet en zochten het martelaarschap. Vandaar tweespalt tusschen de Christenen zelven, die met name te Carthago tot betreurenswaardige tooneelen aanleiding gaf. Volgens de Acta martyrum Saturnini enz. zou nml. de Carthaagsche bisschop Mensurius niet alleen zich door de uitlevering van heilige schriften aan de Romeinsche overheid bezondigd hebben, maar bijgestaan door zijnen diaken Caecili-

anus zou hij Christenen, die minder „staatsfreundlich" dan hij, om hunne standvastigheid gevangen zaten op gruwzame wijze behandeld hebben. Met geweld zou hij hebben verhinderd, dat hun voedsel en drinken gebracht werd, en hij zou daarmede zoo lang hebben volgehouden, totdat de gevangenen van honger en dorst omkwamen.

Ook al stelt men de gruwelijke wreedheid, die hier aan Mensurius en Caecilianus ten laste wordt gelegd, voor een goed deel op rekening van de partijdigheid van den Donatistischen auteur der Acta martyrum; dat Mensurius partij getrokken heeft tegen de radicale ijveraars, en dat er dientengevolge sedert 304 bij een deel der Carthaagsche gemeente bezwaren tegen hem bestonden, volgt uit een schrijven door Mensurius zelven aan Secundus van Tigisis gericht, wat door Augustinus meegedeeld wordt, Brev. Coll. d. III. c. 13. De vraag is nu maar, of deze verhouding in de Carthaagsche gemeente onder de voornaamste oorzaken moet gerekend worden, die geleid hebben tot het Donatistische schisma. Dr. Völter meent van niet, en voor dat gevoelen wijst hij op het feit, dat het in Carthago tusschen 304 en 312, het jaar van den dood van Mensurius, tot geene scheuring in de gemeente gekomen is, en dat bij de keuze van Caecilianus tot bisschop in Mensurius' plaats de sterke oppositie, die daar tegen gevoerd werd, en die de onmiddellijke aanleiding tot het schisma werd, niet zoozeer eene oppositie van beginselen als wel van antipathie tegen Caecilianus is geweest. (cf. Völter pag. 117), Ik zou mij hier eene enkele opmerking willen veroorlooven. Dat Mensurius tijdens de vervolging in 304 tegen een deel der gemeente eene houding heeft kunnen aannemen, die, al houdt men ook volledig rekening met de overdrijving in de voorstelling der Acta martyrum, in elk geval bepaald vijandig is geweest, wordt dit zeker merkwaardige feit wel voldoende verklaard door te wijzen op de verschillende gedragslijn, die Mensurius en Caecilianus, en de door hem vijandig behandelde medechristenen meenden te moeten volgen jegens de heidensche overheid? Dat een christelijke bisschop de hand reikt aan de heidensche vervolgers om medechristenen te straffen voor hunne trouw en standvastigheid, zelfs al dunkt hem die ijver zeer onpolitiek, komt mij geheel en al onverklaarbaar voor, tenzij ik aan-

neem, dat die ijveraars behoorden tot eene partij, die zich reeds eerder in de oogen van dien bisschop had gevaarlijk gemaakt. M. a. w., ik voor mij ben van oordeel, dat zoo het tusschen 304 en 312 al niet tot eene bepaalde scheuring in de Carthaagsche gemeente gekomen is, er niet alleen tusschen die beide jaren, maar reeds eerder een tamelijk scherp partijverschil bestond, dat slechts op eene bijzondere aanleiding wachtte om zich tot een bepaald schisma te ontwikkelen. Neem ik dat aan, en lijf ik Mensurius, Caecilianus en allen, die evenals zij „staatsfreundlich" waren tijdens de vervolging van 304, bij de eene partij in, om hen, die, van geene concessie aan de heidensche overheid wilden weten, bij de andere partij in te deelen, dan begrijp ik het gedrag van Mensurius en Caecilianus volkomen. Hun optreden tegen de standvastige Christenen in Carthago is dan een moment in den partijstrijd, waarin zij reeds eerder gewikkeld waren. De vraag is nu maar, of zich zulk een partijverschil in Carthago in 304 en eerder laat bewijzen. Mijne aandacht is bijzonder getrokken door eene uitdrukking in den boven aangehaalden brief van Mensurius aan Secundus van Tigisis, bij Augustinus t. a. p. Augustinus zegt: „(Mensurius) tamen non scripserat se sanctos codices tradidisse, sed potius, ne a persecutoribus invenirentur, abstulisse atque servasse, dimisisse autem in basilica novorum quaecumque reproba scripta haereticorum:" Wat is die „basilica novorum" te Carthago? Behalve op deze plaats komt die uitdrukking nog maar ééne maal voor bij Augustinus en wel tom. V pag. 58 van de Antwerpsche editie van 1702, waar van „basilica novorum" of „novarum" insgelijks sprake is. Misschien zijn er palaeographische bezwaren tegen om dat „novarum" voor eene abbreviatie aan te zien van „novatianorum" en dus deze plaats aan te nemen als een bewijs, dat er te Carthago eene gemeente van Novatianen bestond; maar ook al geeft de uitdrukking „basilica novorum" tot deze gissing geen recht, zij wekt in elk geval de gedachte op aan eene partij in de Carthaagsche gemeente, die de partij der novi genoemd werd, eene eigene basilica had, en bij den bisschop niet gunstig stond aangeschreven, wellicht als haeretisch beschouwd werd. Dit laatste zou men geneigd zijn af te leiden uit het feit, dat Mensurius gezegd wordt „dimisisse in basilica novorum quaecumque reproba scripta

haereticorum." Vertaalt men het verbum dimittere, hier door „achterlaten" dan komt men tot eene van beide voorstellingen, of dat Mensurius in de basilica novorum deze reproba scripta vond, en ze er liet blijven, nadat hij de codices sanctos, die er ook wel zullen geweest zijn, had weggenomen, of dat hij de haeretische geschriften er gebracht had met het doel ze daar te laten vinden. Is het eerste het geval geweest, dan zal de basilica novorum waarin reproba scripta haereticorum waren ook wel eene basilica haereticorum zijn geweest. Heeft het tweede geval plaats gevonden, dan blijkt de vijandige gezindheid van Mensurius jegens de basilica novorum nog duidelijker, vooral als men in aanmerking neemt, dat, zooals uit de Gesta purgationis Felicis blijkt, een gebouw, waar christelijke geschriften gevonden werden, moest omvergehaald worden. Doch hetzij het een of het ander plaats gevonden heeft, wekt de „basilica novorum", en de wijze waarop Mensurius met haar te werk ging de gedachte, dat er in Carthago in 304 eene separatistische gemeente bestond, en ook al bestaat er geen recht die gemeente op grond van dat „novorum" of „novarum" voor eene Novatiaansche te houden, acht ik het toch zeer waarschijnlijk dat wij hier met eene Novatiaansche fractie te doen hebben. Afrika was juist het terrein geweest, waar de Novatiaansche beweging het diepst wortel geschoten had, en het zou niet te verwonderen zijn zoo in 304, dat is dus ongeveer eene halve eeuw na haar ontstaan, de sporen daarvan nog aanwezig geweest waren in verschillende gemeenten van Afrika en zoo ook in Carthago. Daarenboven wijst ook het spiritualistisch rigorisme, wat blijkens het gebeurde in 304 de tegenpartij van Mensurius gekenmerkt heeft, ondubbelzinnig op verwantschap met het Novatianisme, waarin het oude Montanistische ideaal van de gemeente der heiligen was herleefd. Op deze wijze wordt het m. i. verklaarbaar, dat en waarom Mensurius tijdens de vervolging van Diocletianus zoo gehandeld heeft, als hij gehandeld heeft. Hij had in die martyres met oude tegenstanders te doen of liever met tegenstanders van het Katholicisme. Maar ik zou daarom de vrijheid willen nemen van Dr. Völter te verschillen in de waardeering van den invloed, die het gebeurde te Carthago en 304 gehad heeft op het ontstaan van het Donatistische schisma. Het komt mij voor, dat

de anti-katholieke richting, die in Afrika sterk vertegenwoordigd was, juist door hetgeen zij van katholieke zijde tijdens de vervolging ondervond, tot een nieuw verzet geprikkeld is, wat naar aanleiding van de bisschopskeuze na den dood van Mensurius, in het Donatistische schisma is aan den dag getreden.

In de tweede helft van het jaar 311 werd Mensurius voor eene bijzondere aangelegenheid naar Rome ontboden. Bij zijn vertrek droeg hij het bestuur der gemeente op, zooals plag te geschieden, aan het collegie van presbyters en diakenen, onder welke Caecilianus den meesten invloed bezat. Deze nu was eene persona ingrata bij een goed deel der Carthaagsche gemeente, zoowel om het aandeel, dat hij had gehad aan het gebeurde met de martelaars in 304, als om zijne aanmatiging en heerschzucht, waarvan hij o. a. eens blijk zou hebben gegeven door eene aanzienlijke Carthaagsche vrouw met name Lucilla, die om hare vroomheid en milddadigheid bekend was openlijk in de kerk eene berisping toe te dienen, omdat zij, voordat zij het avondmaal gebruikte, eene reliek, bestaande uit een stuk van het gebeente eens martelaars, gekust had. Dientengevolge was Lucilla de kerk uitgeloopen, en zij en een van hare huisvrienden, de lector Majorinus, vormden het middenpunt van eene krachtige oppositie in de gemeente tegen den gehaten diaken. Die oppositie stak vooral het hoofd op toen in Carthago het bericht aankwam, dat Mensurius op de terugreis van Rome overleden was, en er dus een nieuwe bisschop moest gekozen worden. Uit vrees dat Caecilianus zijne keuze tot bisschop zou weten door te zetten, als er tijdens de vacature aan zijn overwicht in het presbyterium geen paal en perk werd gesteld, wendden zich zijne tegenstanders tot Secundus van Tigisis, de hoogste kerkelijke autoriteit in Afrika, als de bisschoppelijke zetel te Carthago ledig stond, en verzochten hem, onder aanvoering van allerlei oude en nieuwe bezwaren tegen Caecilianus, eenen interventor in Carthago aan te stellen, totdat eene nieuwe bisschopskeuze zou zijn gedaan. Aan hun verzoek werd gehoor gegeven, en een zekere Donatus van Casa Nigra werd tot interventor of visitator aangesteld. Deze voorstelling van de gebeurtenissen, die de onmiddellijke aanleiding geweest zijn tot het schisma, heeft Dr. Völter afgeleid uit eenige plaatsen van Augustinus en wel, Ep. 44, c. 4. Sermo 46. c. 15 en Brev. Collat. III c. 12,

en m. i. wijkt hij op grond daarvan zeer terecht af van de voorstelling, die men vindt bij Optatus I, 18, 19. Niet onnatuurlijk, dat Caecilianus den interventor niet erkennen wilde, hetzij dat hij het recht van Secundus van Tigisis tot het aanstellen van zulk eenen tijdelijken waarnemer van het bisdom Carthago betwistte, hetzij omdat hij zelf niet in de zaak was gekend geworden, waarop hij als lid van den Carthaagschen clerus recht had. In ieder geval Caecilianus wilde van Donatus van Casa Nigra niets weten, en daarmede treedt het schisma feitelijk aan het licht. Alles wat er verder volgt, met name de tweevoudige bisschopskeuze vloeit uit het aanstellen van den interventor en diens niet-erkenning door Caecilianus voort.

De keuze van eenen bisschop moest plaats vinden op eene synode in tegenwoordigheid van de gemeente, voor welke eene keuze gedaan moest worden. De gemeente met den plaatselijken clerus droegen iemand ter benoeming voor, de bisschoppen, die de synode vormden, hadden te beslissen. Gold het den bisschop van eene provinciale gemeente, dan was eene provinciale synode voldoende, maar als een bisschop voor de hoofdstad gekozen moest worden, zooals in casu voor Carthago, dan moest de synode bestaan uit de vertegenwoordigers der geheele Afrikaansche kerk (Afrika, Numidië, Mauritanië) onder voorzitterschap van den senior der Numidische geestelijkheid, die ook den nieuw benoemde te ordineeren had.

Werd bij de vervulling der vacature te Carthago deze weg gevolgd, dan was zeker de kans van Caecilianus om de opvolger van Mensurius te worden niet groot. Er zou onder de Carthaagsche gemeente en haren clerus niet licht eene meerderheid gevonden worden genegen om hem ter benoeming voor te dragen, en de Numidische bisschoppen zouden zeker weinig lust hebben om mede te werken tot de verheffing van den man, die hunne waardigheid te na gekomen was, doordat hij den door hunnen senior aangestelden interventor weigerde te erkennen.

Wilde Caecilianus dus bisschop worden, dan diende hij eenen anderen weg dan den gewonen in te slaan om zijn doel te bereiken. Hij deinst daarvoor niet terug. Met een drietal bisschoppen, waaronder Felix van Aptunga, weet hij eene synode te vormen; het volk, d. i. zijn aanhang, draagt hem voor en Felix geeft hem de ordinatie.

Zijne tegenstanders vonden dit eene daad van onwettig geweld, en m. i. zeer terecht, ofschoon Dr. Völter, pag. 125, de handelwijze van Caecilianus verschoont. Zij haastten zich van het gebeurde bericht te zenden aan Secundus van Tigisis. Deze roept te Carthago eene synode bijeen, waarop een zeventig bisschoppen verschijnen, welke in eene particuliere woning vergaderen, wijl Caecilianus de kerk bezet hield.

Verhaalt Optatus, I: 19, dat deze synode tegen de keuze van Caecilianus niets had in te brengen, dan dat hij geordineerd was door Felix van Aptunga, die een traditor was, zonneklaar toont Dr. Völter aan, dat uit de Gesta purgationis Felicis blijkt, dat dit bezwaar eerst in 314 geopperd is, en dus op de synode te Carthago van het jaar 312, nog geenen dienst heeft kunnen doen. Integendeel moet worden aangenomen, dat de wederrechtelijke wijze, waarop de benoeming en de ordinatie van Caecilianus hebben plaats gehad, gevoegd bij zijne weigering om voor de synode te verschijnen en zich te verantwoorden, den vergaderden bisschoppen voldoenden grond heeft opgeleverd om hem te veroordeelen, d. i. te excommuniceeren, en met hem en om dezelfde redenen de drie bisschoppen, die tot zijne benoeming hadden meegewerkt.

Nadat zoo de keuze van Caecilianus was te niet gedaan, verkiest de synode op voordracht der gemeente, natuurlijk zonder den aanhang van Caecilianus, den lector Majorinus, die daarop door Secundus wordt geordineerd. Caecilianus legt het hoofd niet in den schoot, volgens Augustinus, gesteund door een aantal aanzienlijke Afrikaansche en overzeesche gemeenten; verreweg het grootste deel der Afrikaansche Christenen, zoowel in als buiten Carthago, schaarde zich evenwel om Majorinus, en daarmede is de scheuring voltrokken. Dr. Völter zegt nu pag. 133: „Und wie so der Riss durch die afrikanische „Kirche im Grossen ging, so wird die Spaltung nun auch in „eine Reihe von Einzelgemeinden gedrungen sein, indem hier „die Parteien sich schieden und die eine der andern wie in „Carthago einen eigenen Bischof gegenüberstellte”. Dat werkelijk zeer spoedig na het gebeurde te Carthago eene scheuring kwam in tal van Afrikaansche gemeenten; dat op menige plaats twee bisschoppen tegenover elkander stonden, zooals Majorinus en Caecilianus te Carthago, is een feit. De eerste

beslissing, die in den Donatistischen strijd gegeven werd, die van het scheidsgerecht te Rome in Oct. 313, behelst dan ook reeds de bepaling, dat, waar tengevolge van den strijd twee bisschoppen zijn, degene, die de oudste in dienst is, zal blijven. Maar laat zich deze snelle verbreiding van het schisma buiten Carthago verklaren, als de scheuring in die gemeente hoofdzakelijk eene personeele quaestie is, of eene quaestie van kerkrechtelijken aard? Zij is dat, naar Dr. Völters meening. Geeft hij toe, dat er ook „religiöse Motiven" in het spel kwamen, hij zegt uitdrukkelijk pag. 170: „so handelte es sich doch im ersten Stadium desselben (Streits) — im Grund um Fragen der kirchlichen Verfassung" en verklaart van de geheele Donatistische beweging, dat zij in Carthago ontstaan is „aus religiösen und mehr noch persönlichen Differenzen," pag. 193. Naar mijne bescheidene meening evenwel is het feit, dat er te Carthago op ongewone wijze een bisschop gekozen was, die voor een goed deel der gemeente eene persona ingrata was, geheel ontoereikend ter verklaring van de scheuring in de gemeenten buiten Carthago. Waar men met Caecilianus zelven of met de wijze, waarop hij bisschop geworden was, niets had uit te staan, kon men een oordeel over de Carthaagsche quaestie hebben, maar behoefde de Carthaagsche strijd daarom nog niet nagestreden te worden. Maar het wordt een ander geval, als bij hetgeen in Carthago gebeurde meer godsdienstige dan persoonlijke belangen op het spel stonden, en geene quaestie van zuiver kerkrechtelijken aard, maar de groote vraag: „al of niet katholiek" op den bodem lag van het geschil. Dan kan ik mij begrijpen, dat, toen de brandstof, die reeds van jaren herwaarts in de geheele Afrikaansche kerk was opgehoopt, door de vonk der persoonlijke antipathie tegen Caecilianus te Carthago was ontvlamd, de daar ontstane beweging als een loopend vuur door de geheele Afrikaansche kerk ging, en binnen enkele maanden een schisma in het leven riep, dat tot op de dagen van Leo den Groote zou voortduren. Dan wordt het ook duidelijk, wat anders insgelijks moeielijk verklaarbaar zou zijn, waarom, zooals Augustinus meldt, ook overzeesche gemeenten, waaronder wel in de eerste plaats Italiaansche gemeenten, inzonderheid de gemeente van Rome, zullen zijn te verstaan, de partij gekozen hebben van Caecilianus. Het was de groote quaestie

voor de toenmalige kerk, waarover te Carthago gestreden werd, en daarvan was men zich van den aanvang aan bewust. — Was voor de meerderheid der Afrikaansche Christenen Caecilianus en niet Majorinus de schismaticus, en stond eerstgenoemde dan ook tamelijk wel geïsoleerd, in zijne positie kwam eene gunstige verandering zoodra Afrika onderworpen was door Constantijn, wat in den herfst van 312 geschiedde. Constantijn erkent nml. terstond Caecilianus als rechtmatigen bisschop van Carthago en als hoofd der Afrikaansche kerk, blijkbaar van de verkeerde meening uitgaande, dat de partij van Majorinus eene onbeduidende minderheid vormde en uit lastige woelgeesten bestond. Immers Constantijn schrijft aan Caecilianus: „et quoniam accepi, quosdam non satis compositae mentis id agere ut sanctissimae et catholicae ecclesiae populum corrumpant". Niet onmogelijk, dat Hosius van Cordova, de geestelijke raadsman des keizers, en de bisschop van Rome, die aanstonds de partij van Caecilianus gekozen had, den keizer aldus hadden ingelicht.

De tegenpartij kon dit moeielijk lijdelijk aanzien, allereerst niet, omdat de erkenning van Caecilianus hare eigene veroordeeling insloot, en de keizer bij zijne voorliefde voor eenheid en orde in de kerk, haar allicht tot onderwerping aan Caecilianus zou willen dwingen; maar ook niet, omdat de groote voordeelen, die Constantijn geneigd was aan de kerk toe te staan, wat Afrika betrof, op deze wijze alleen den aanhangers van Caecilianus ten goede kwamen. Vandaar dat reeds spoedig bij den proconsul van Afrika, Anulinus, twee geschriften inkwamen, waarvan één verzegeld was en het opschrift droeg: „Libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani traditus a parte Majorini." Deze geschriften waren bestemd bij den keizer ingediend te worden. Op afdoende gronden toont Dr. Völter aan, dat deze libellus niet identisch is met het schrijven, dat bij Optatus I. 22 voorkomt, en dat dit laatste gefingeerd is. Wat de partij van Majorinus met haar schrijven aan Constantijn bedoeld heeft, kan bezwaarlijk het verzoek om eene scheidsrechterlijke uitspraak in de Carthaagsche quaestie zijn geweest, zooals uit den brief bij Optatus t. a. p. zou volgen. De libellus zal, gelijk de titel ook aanwijst, nog niets anders geweest zijn, dan eene poging door Majorinus c. s. aan-

gewend om den keizer beter in te lichten omtrent Caecilianus en mitsdien tot een juister oordeel te brengen. Voorloopig evenwel werkt deze poging niets uit. De pars Majorini moest herhaalde malen bij Constantijn aankloppen, voordat deze in den Afrikaanschen strijd iets ondernam. Eindelijk besluit de keizer het geschil aan scheidsrechters ter beslissing op te dragen. Hij benoemt daartoe eene commissie van 19 leden, bisschoppen uit Gallië en Italië, die te Rome in het Lateraan zou vergaderen, onder voorzitterschap van Miltiades van Rome. Voor deze arbiters werden gedaagd Caecilianus met 10 aanhangers en 10 tegenstanders, aan het hoofd van welke Donatus van Casa Nigra stond. Het onderzoek werd geopend den 2den Oct. 313. Allereerst maakten de scheidsrechters uit, dat het aanstellen van eenen interventor te Carthago door Secundus van Tigisis, eene onrechtmatige daad was geweest, wijl de klachten tegen Caecilianus, die er aanleiding toe gaven, vagi rumores waren, en Caecilianus zelf niet gehoord was. Deze had dus terecht den interventor niet erkend, en de schuld van het schisma was dan ook niet bij hem maar bij Donatus van Casa Nigra te zoeken. Daarna wordt verder voortgeprocedeerd, evenwel zonder dat de tegenstanders van Caecilianus in persoon worden gehoord, maar op grond van het geschrift, dat a parte Majorini bij den keizer was ingediend; en de, na de eerste beslissing, zeker niet onverwachte uitslag was, dat Caeciliaan en de bisschoppen, die tot zijne verkiezing en ordinatie hadden meêgewerkt, werden vrijgesproken, en verklaard werd, dat er geene termen bestonden om de kerkelijke gemeenschap met hen aftebreken. Donatus van Casa Nigra wordt daarentegen geexcommuniceerd en wat Majorinus betreft, en de bischoppen, die door hem geordineerd waren, wordt bepaald, dat, waar er ten gevolge van den strijd twee bisschoppen waren, de eerst-geordineerde in functie zou blijven, terwijl de andere in eene of andere vacature zal worden benoemd.

Ofschoon ik niets weet in te brengen tegen deze voorstelling van den loop der zaken bij het scheidsrechterlijk onderzoek te Rome, die door Dr. Völter ontleend is aan hetgeen Augustinus uit de acten van het onderzoek te Rome mededeelt; ofschoon ik erkennen moet, dat hetgeen Optatus 1. 26 over deze zelfde zaak mededeelt niet op de onderzoeking te Rome betrekking

kan hebben, maar slaan moet op de synode van Arles, is er toch voor mij in de uitspraak der scheidsrechters een duister punt, dat mij vermoeden doet, dat wij, ook ondanks de uitnemende wijze waarop Dr. Völter getracht heeft licht te laten opgaan omtrent het gebeurde te Carthago na den dood van Mensurius, de volle waarheid nog niet kennen. Waarom heeft men Donatus van Casa Nigra veroordeeld als den auctor van het schisma? Hij had in de geheele zaak gehandeld op last van Secundus van Tigisis; hij had zich niet als interventor opgeworpen, maar was als zoodanig aangesteld. Aangenomen, dat Secundus met die aanstelling zijne bevoegdheid te buiten ging, of bij de aanstelling formaliteiten verzuimd had, die in acht hadden moeten genomen worden, en dat daardoor de zaak, waartoe de primaat van Numidie de bevoegdheid wel bezat, onwettig werd, in ieder geval was Donatus de schuldige niet, maar hij, door wien hij met de tijdelijke waarneming van het bisdom Carthago was belast. Donatus had dus niet moeten worden gestraft, tenzij er door hem in Carthago dingen zijn gedaan, in zijne qualiteit van interventor, die tot zijne veroordeeling hebben geleid. Daarvan blijkt echter niets, en hij wordt als de auctor schismatis gebrandmerkt, wat niet hij is geweest, maar Caecilianus of, als men dezen, zooals te Rome geschied is, pour le besoin de la cause catholique onschuldig verklaart, Secundus van Tigisis. — Eene andere moeielijkheid is deze. Caeciliaan's benoeming wordt te Rome geldig verklaard. Daaruit volgt, dat de benoeming van Majorinus onwettig is. Immers, was Caecilianus wettig verkozen, dan bestond er op het oogenblik, dat de synode vergaderde, waardoor Majorinus tot opvolger van Mensurius werd aangesteld, geene vacature. Toch erkent het scheidsgerecht zoowel Majorinus als Caecilianus, al bepaalt het dan ook dat eerstgenoemde niet in Carthago zelf, maar elders de bisschoppelijke waardigheid zal uitoefenen. Eene derde zwarigheid levert de afwezigheid van Majorinus voor de commissie van arbiters op. Waarom Caecilianus wel uit Carthago ontboden en Majorinus niet, hoewel toch de „libellus" naar aanleiding waarvan Constantijn de scheidsrechters had bijeengeroepen, „a parte Majorini" was ingediend? Ik ben niet in staat, die moeielijkheden uit den weg te ruimen, maar zij wekken bij mij

de overtuiging, dat, zoo wij ook door Dr. Völters toedoen meer en beter licht over den oorsprong van het Donatisme hebben ontvangen, het volle licht toch nog niet voor ons over dezen belangwekkenden strijd is opgegaan.

Indien Constantijn gemeend heeft, dat door de beslissing der keizerlijke commissie de vrede in de Afrikaansche kerk zou worden hersteld, heeft hij zich bedrogen gezien. Ter nauwernood had men te Carthago de uitspraak vernomen, of de partij van Majorinus protesteerde op grond, dat het aantal scheidsrechters te klein was geweest, dat men hen niet op alle punten had gehoord, maar zonder voldoende onderzoek had geoordeeld.

Constantijn besluit nu tegen den 1sten Aug. 314 te Arles eene synode te houden, bestaande uit voor- en tegenstanders van Caecilianus. Daar zouden Caecilianus en eenige bisschoppen van zijne partij, zoo mede eenige zelfgekozene afgevaardigden der tegenpartij compareeren. De synode schijnt bestaan te hebben uit ongeveer honderd leden, ongerekend de Donatistische afgevaardigden, en werd gepraesideerd door Marinus van Arles. Buiten de oude bezwaren, brengen de Donatisten te Arles te berde, dat de ordinatie van Caecilianus ongeldig was, omdat de bisschop, die haar had verricht, Felix van Aptunga een traditor was, en dus buiten staat om eene der sacramenteele handelingen te doen. Deze aanklacht tegen Felix was het eerst in Carthago door eenen zekeren Ingentius ingebracht, daarvan was procesverbaal opgemaakt door den Carthaagschen duumvir Speretius en met dit officieele stuk, dat in de Gesta purgationis Felicis te vinden is, komt de partij nu voor de synode. Zij heeft er evenwel weinig succes mede gehad. Immers als in canon 20 van de synode van Arles bepaald wordt, dat minstens drie bisschoppen bij eene ordinatie tegenwoordig moesten zijn, zullen wij wel niet dwalen, als wij hieruit afleiden, dat de synode de kerkrechtelijke bezwaren, die tegen de wijze, waarop Caecilianus benoemd was, waren ingebracht, heeft afgewezen. Als in canon 13 verklaard wordt, dat als traditoren te beschouwen zijn zij, die aan de heidensche overheid heilige schriften en avondmaalsgereedschap hebben uitgeleverd, of de namen hunner broeders verraden hebben; dat een geestelijke, als men hem op grond van acta publica zulk eene traditio

bewijzen kan, uit de geestelijkheid moet worden uitgestooten, dat evenwel eene ordinatio door hem gedaan van kracht zal zijn, als er op den geordineerde overigens geene aanmerkingen zijn te maken, dan is het niet twijfelachtig, dat de synode de aanklacht tegen Felix van Aptunga ongegrond heeft geoordeeld, en dat zij haar in elk geval krachteloos heeft willen maken, door de laatste bepaling van canon 13. Ook de 8ste canon heeft op de Afrikaansche kerk betrekking, voorzooverre zij bepaalt, dat de wederdoop van haeretici, die in Afrika gewoonte was, alleen dan noodig moest worden geacht, als de ketter bekende niet op de drieëenheid gedoopt te zijn. Het resultaat der synode is dus geweest, dat de uitspraak van het scheidsgerecht te Rome bevestigd werd, dat de aanklacht tegen Felix van Aptunga werd afgewezen, en dat aan de Donatisten de keuze gelaten werd, of zij zich met de kerk wilden hereenigen, ongetwijfeld op de voorwaarden in Rome vastgesteld. Dr. Völter zegt pag. 170 „Seitdem die Donatisten aber den Ordinator Caccilians der traditio beschuldigten, nahm der Streit wesentlich einen principiellen Charakter an,” en verklaart verder, dat de quaestie van den ketterdoop door de synode van Arles tengevolge van de vraag naar de geldigheid eener ordinatie door eenen traditor ter sprake is gebracht. „Die eine Frage,” zegt hij t. a. p., „hatte nothwendig auf die andere führen müssen.” Het zou misschien spitsvondig zijn te beweren, dat de quaestie van den ketterdoop en daarmede het geheele anti-katholieke streven der meerderheid van de Afrikaansche kerk niet incidenteel maar principieel en onafhankelijk van de klacht tegen Felix van Aptunga behandeld is op de synode van Arles, op grond van het feit, dat daarover reeds in canon 8 gesproken wordt, terwijl de traditio eerst in canon 20 te berde gebracht wordt. Maar in verband met hetgeen ik reeds de vrijheid nam optemerken, in strijd met het gevoelen van Dr Völter, over den oorsprong en de snelle verbreiding van het Donatistische schisma, zou ik hem hier in alle bescheidenheid de vraag willen doen, of het niet natuurlijker is, en meer overeenkomende met hetgeen de geschiedenis van andere kerkelijke geschillen leert, aan te nemen, dat het Carthaagsche schisma van den aanvang af een strijd om beginselen geweest is, zij het dan ook geëmbrouilleerd met

persoonlijke quaestiën, dan omgekeerd te stellen, dat de strijd uitgebarsten is en wijd en snel om zich heen gegrepen heeft hoofdzakelijk tengevolge van persoonlijke veeten, en eerst na eenige phasen doorloopen te hebben een strijd om beginselen geworden is?

De Donatisten beroepen zich van de uitspraak van de synode van Arles terstond op den keizer, die hierover aanvankelijk wel zeer ontsticht is, en verklaart de strengste maatregelen te zullen nemen, maar er toch eindelijk toe overgaat, — waarschijnlijk wijl hij moest erkennen, dat men zich te Arles wat al te gemakkelijk had afgemaakt van het procesverbaal van het verhandelde in zake Ingentius contra Felix van Aptunga, opgemaakt door den Carthaagschen duumvir Speretius, — den vicarius van Afrika, Verus, te gelasten de aanklacht tegen Felix op nieuw te onderzoeken. Verus, die zelf ongesteld was, droeg het onderzoek der zaak op aan den proconsul Aelianus, en Dr. Völter toont op meesterlijke wijze aan door welke slinksche streken de proconsul, wel wetende in welken zin men te Rome gaarne de quaestie beslist zag, de vrijspraak van Felix, als het schijnbaar wettig resultaat van het onderzoek, wist te verkrijgen. Een groot gedeelte van de tegenstanders van Caecilianus heeft toen het hoofd in den schoot gelegd, de overigen evenwel volhardden hardnekkig in hun verzet.

Kreeg de keizer van het volgehouden verzet der Donatisten in Afrika bericht van zijne ambtenaren, persoonlijk werd hij het gewaar, wijl de Donatisten, die hunne partij op de synode te Arles hadden vertegenwoordigd en die aan het hof te Rome teruggehouden werden, protesteerden tegen de wijze, waarop Aelianus de zaak behandeld had, en aandrongen op eene beslissing door den keizer zelven. Deze verklaart zich daartoe bereid en laat 315, na zijnen veldtocht tegen Licinius, Caecilianus en Ingentius, die in het onderzoek voor Aelianus eene groote rol had gespeeld, uit Afrika naar Rome ontbieden. Cf. Ep. Constant. ad Probianum en Ep. Constant. ad episcopos partis Donati onder de monumenta vetera achter Dupin's editie van Optatus, pag. 185, 186.

Caecilianus voldeed niet, althans eerst niet aan het opontbod. Augustinus zegt epist. 43, 30, „nescio qua causa", maar waarschijnlijk, omdat hij voor den uitslag van een vernieuwd

onderzoek door den keizer zelven vreesde. Misschien niet zonder reden, althans als wij voor gemeend mogen houden, wat Constantijn in den brief aan de episcopi partis Donati belooft. „Polliceor autem vobis, zegt de keizer, quod si praesente ipso (Caeciliano) de uno tantum crimine vel facinore ejus per vosmet ipsos aliquid probaveritis, id apud me sit, ac si universa, quae ei intenditis, probata esse videantur.” Hoe dit zij, Caecilianus verscheen niet, en van de Donatisten, die te Rome vertoefden en die vermoedden dat het wegblijven van Caecilianus met voorkennis en goedkeuring des keizers gebeurde, namen sommigen de vlucht. Constantijn vat daarop het plan op zelf naar Afrika te gaan om orde op de zaken te stellen, maar brengt dat voornemen niet ten uitveer. Toch schijnt hij het wenschelijk te hebben geacht, dat de zaak in Afrika getermineerd werd, althans in April 316 besluit hij de Donatisten, die nog in Rome waren, naar hun vaderland terug te zenden, waar dan hune zaak nogmaals door den vicarius van Afrika berecht zou worden. Op dit besluit komt Constantijn echter terug en, waarschijnlijk om hooger beroep voor het vervolg te voorkomen, geeft hij er ten slotte de voorkeur aan zelf eene definitieve beslissing in het geschil te geven, zij het dan ook niet in Afrika, maar in Italië. Dit is geschied te Milaan, en nu had Caecilianus, die bij vernieuwing opontboden was, niet durven terugblijven. Hij was tegenwoordig en met hem Donatus, de opvolger van Majorinus, niet te verwarren met Donatus van Casa Nigra. Naar de katholieken beweren was de uitspraak van Constantijn gunstig voor Caecilianus; volgens de Donatisten is Caecilianus door den keizer veroordeeld, op grond van bewijzen door Donatus tegen hem geleverd. Het eerste zal wel het juiste zijn, althans in de Epistola Constantini ad Eumalium bij Dupin pag. 187 komen de volgende woorden voor: „In quo pervidi, Caecilianum virum omni innocentia praeditum” enz. en verder: „nec ullum in eo crimen reperiri potuisse.” Toch kunnen de Donatisten in zooverre gelijk hebben, dat Constantijn goedgevonden heeft, ten einde eene vreedzame oplossing van de Carthaagsche quaestie mogelijk te maken, dat Caecilianus niet naar Carthago terugkeerde, evenmin als Donatus. Men zou dit kunnen afleiden uit Optatus I, 26, als men namelijk hetgeen daar staat niet, zooals Optatus,

in verband brengt met de scheidsrechterlijke uitspraak te Rome, maar met het onderzoek door den keizer zelven te Milaan ingesteld. Caecilianus zou dan in Brescia geïnterneerd geworden zijn, en Donatus wellicht in Milaan.

Namens den keizer werden na deze beslissing twee bisschoppen, Eunomius en Olimpius, naar Carthago gezonden om eene vereeniging der partijen tot stand te brengen. Wellicht hoopte Constantijn, dat de afwezigheid van Caecilianus en Donatus eene fusie gemakkelijk zou maken. De Donatisten hadden daar evenwel geene ooren naar. Zij beweerden, dat zij alleen waarachtig katholiek waren, en dat in de gemeente hunner tegenstanders, die eenen bisschop hadden, welke wederrechtelijk gekozen en door eenen traditor geordineerd was, de genademiddelen hunne waarde verloren hadden. De Donatisten kenden de ecclesia sancta, catholica aan andere teekenen, dan Eunomius en Olimpius, die beweerden: „illam esse Catholicam (Ecclesiam), quae esset in toto orbe terrarum diffusa." — Toen vereeniging der partijen ondoenlijk bleek verlieten de keizerlijke bemiddelaars Carthago, waar zij veertig dagen hadden vertoefd. Kort daarop vluchtten Caecilianus en Donatus uit Brescia en Milaan en keerden naar hunne gemeenten terug. De regeering heeft in de jaren, die op het onderzoek te Milaan zijn gevolgd nog bij herhaling getracht de Donatisten tot de katholieke kerk terug te brengen, doch te vergeefs. Eindelijk heeft de keizer, waarschijnlijk ten gevolge van een nogmaals herhaald onderzoek naar de schuld van Felix van Aptunga, een tolerantie-edict te hunnen behoeve uitgevaardigd, bij schrijven van 5 Mei 321 aan den vicarius van Afrika, Verinus.

Hiermede kan het onderzoek naar den oorsprong van het Donatisme besloten worden. Van den 5den Mei 321 af gerekend treedt de Donatistische strijd in een nieuw stadium. De kerk van Donatus heeft nu in Afrika een zelfstandig, zoo al niet erkend, dan toch geduld bestaan tegenover de katholieke kerk en tot op de dagen van Leo den Groote is het haar gelukt die zelfstandigheid te handhaven.

Dat Dr. Völter in zijn werk eene hoogst belangrijke kerkhistorische studie heeft geleverd, kan, naar ik meen, uit bovenstaande schets voldoende blijken. Wie in het vervolg de

geschiedenis van het Donatisme wil schrijven, zal met de resultaten door hem verkregen te rade moeten gaan, en zich bij het gebruik der bronnen door zijne scherpzinnige kritiek moeten laten voorlichten. Toch, het zij nog met een enkel woord herhaald, betwijfel ik of men van den oorsprong en de beteekenis van het Donatistische schisma zich een juist denkbeeld vormen kan, als men het niet in onmiddellijk verband brengt met het anti-katholieke karakter, dat de Afrikaansche kerk bezeten heeft, en er den oorsprong van zoekt in de Novatiaansche beweging, die ook in tijdsorde aan het Donatisme direct voorafgaat. Dat verband, het zij met bescheidenheid opgemerkt, verliest Dr. Völter te zeer uit het oog, althans hij kent er m. i. te weinig gewicht aan toe, en daaraan schrijf ik het toe, dat het voortreffelijk exposé der feiten, door hem geleverd, niet dien overtuigenden indruk maakt, dien het teweegbrengen zou, als de schrijver op de medegedeelde gebeurtenissen het licht had laten vallen van de waarheid, dat het Donatisme, in zijn oorsprong en zijne ontwikkeling eene hernieuwde en krachtige oppositie is tegen de leer van het opus operatum.

Idaard. Febr. Dr. J. A. Bruins.

VARIA.

Wat ik op blz. 48 vg. hierboven omtrent Dr. Rovers schreef, berustte op verkeerde opvatting zijner woorden. De aanleiding tot mijn dwaling deelde ik mede in *De Hervorming* van 30 Januari en 6 Februari ll.

A. D. LOMAN.

Na afschaffing van de Katholieke theologische Faculteit aan de Sorbonne, heeft men te Parijs aan de Ecole des Hautes Etudes eene *Section d'histoire et de critique religieuses* toegevoegd. Niet minder dan elf Professoren zijn daaraan verbonden en geven de volgende lessen: 1°. Dr. A. Réville, die tevens tot Voorzitter benoemd is, Dogmengeschiedenis. 2°. De Rosny, Godsdiensten van 't Verre Oosten, 3°. Bergaigne, Godsdiensten van Indië, 4°. Hartwig Derembourg, Islamisme, 5°. Maur. Vernes, Vóor-christelijke Semietische godsdiensten, 6°. Havet, Grieksch-romeinsche godsdiensten, 7°, Lefébure, Egyptische godsdienst, 8°. Sabatier, Oud-christelijke Letterkunde, Nieuw-Testament en 't geen daarbij behoort, 9°. Massebieau, Patristiek, 10°. Dr. Jean Reville, (die tot Secretaris benoemd is) Kerkgeschiedenis, 11°. Esmein, Kerkrecht. De lessen worden gegeven in de gehoorzalender opgeheven Faculteit. Wij behoeven wel niet te zeggen, dat wij deze nieuwe stichting van harte toejuichen en den moed en het inzicht bewonderen van den Minister Goblet, die haar in 't leven riep. T.

Op uitnoodiging van de Redactie der *Jahrbücher für protestantische Theologie* gaf Dr. W. C. van Manen in de jaargangen 1883—1885 van het tijdschrift eenige stukken *Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testamentes*, waarin hij stelselmatig meedeelde, wat in ons land sedert 1859 op dit gebied is gebeurd. Hij deed een goed werk, toen hij deze artikelen afzonderlijk in het licht gaf, onder den, niet overduidelijken titel, *Het Nieuwe Testament sedert* 1859 (Groningen, 1886; prijs *f* 2.90). Immers, is het ons, Nederlanders, aangenaam, dat het buitenland door de artikelen in de *Jahrbücher* althans te weten komt, dat wij op dit arbeidsveld niet ledig zaten en in welke richtingen alhier gearbeid werd, voor de vaderlandsche godgeleerden is het zeer nuttig een overzicht te erlangen van de grootste en kleinere werken en tijdschriftartikelen over het N. T. geschreven. Nuttig; — en de lectuur is aangenaam tevens; want Van Manen's boek is, voor zoover het onderwerp het toelaat, onderhoudend; het is frisch en met opgewektheid geschreven. Sommige gedeelten zijn zeer gelukkig; bij voorbeeld bij de bespreking der *Quaestiones Paulinae* van A. D. Loman en de Paulinische Studiën van J. W. Straatman. Al kon de schrijver onmogelijk verbergen, dat hij sympathie heeft voor de kritische beschouwing van het N. T., is hij echter zoo onpartijdig mogelijk en vermeldt hij ook wat van Groningsche en orthodoxe zijde geschreven is, zonder eenige poging, het als van minder waarde voor te stellen. Zijn werk zij aan alle beoefenaars van het N. T., van welke richting ook, met warmte aanbevolen!

H. O.

Dr. J. Herderscheê heeft het aantal zijner bloemlezingen, ten dienste van het catechetisch onderwijs en ter stichtelijke lecture, weder met eene vermeerderd. Hij gaf namelijk een *Uit de apocriefe boeken des O. V's.* [1]) Op oorspronkelijkheid van vertaling en beschouwing maakt de schrijver geen aanspraak. De overzetting is ontleend aan J. Dyserinck's: *De Apocriefe boeken des O. V's., uit het Grieksch opnieuw vertaald* enz. [2]); de inleidingen zijn zeer kort en geven alleen het

1) Nijmegen, 1880. 2) Haarlem, 1874.

hoognoodige, om de medegedeelde fragmenten in het rechte licht te zien. Voor hen, die Dyserincks werk te omvangrijk of te duur achten, kan dit uittreksel van nut zijn.

H. O.

Die Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde is eene toespraak, in eene vergadering van predikanten in den Elzas gehouden door E. Lulius, den schrijver van *Die Therapeuten* (1880) en *Der Essenismus* (1881), thans buitengewoon professor in de theologie te Straatsburg. Het is een verstandig en warm woord over de oorzaken der lauwheid ten aanzien der zending en de middelen om hierin verbetering te brengen, een woord, dat ook onder ons nut stichten kan, vooral omdat de staat van zaken in den Elzas blijkbaar in meer dan één opzicht met dien in Nederland overeenkomt.

H. O.

In de „Bibliotheek voor jonggehuwden" (Leiden A. W. Sijthoff) is, nevens eene „Handleiding voor huishoudelijk boekhouden" en andere even practische geschriften, óok opgenomen: Ernst von Feuchtersleben, *De macht van den geest. Gezondheidsleer der ziel.* Daar is niets tegen, indien uit die opneming maar niet afgeleid wordt, dat ongehuwden en sedert lang gehuwden het boek ongelezen kunnen laten. Het is en blijft, ook in deze nieuwe uitgave, voor iedereen eene zeer gezonde en aanbevelenswaardige lectuur. Werd het thans voor het eerst de wereld ingezonden, dan zou de schrijver zeker hier en daar zijne denkbeelden anders hebben geformuleerd. Doch de hoofdgedachte en de strekking zijn nu nog even behartigenswaardig als 25 of 30 jaren geleden.

A. K.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Revue de l'Histoire des Religions, 1885, T. XI, n°. 3, Mai—Juin. — E. Montet, Les missions musulmanes au XIXe siècle. P. Regnaud, Quelques observations sur la méthode en mythologie comparée. J. Ménant, le mythe de Dagon. E. Lefébure, Les fouilles de M. Naville à Pithom. L'exode. Le canal de la Mer Rouge. G. Lafaye, L'introduction du culte de Sérapis à Rome. P. Corn. Scipio Nas. Serapio. H. Bazin, Le galet inscrit d'Antibes. Offrande phallique à Aphrodite. L. Massebieau, Une nouvelle interprétation de la Didachè par M. Ménégoz. Pandit Lewis da Sylva, Le bonheur du Nirvâna, traduit du pâli. — *Revue des livres.* 2°. Mad. Ad. Terzetti, La Grèce ancienne et moderne consid. sous l'aspect religieux (C. E. R.). 2°. Alb. Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. 3°. Ed. Montet, Hist. litt. des Vaudois en Piémont. — Chronique. Périodiques. Bibliographie.

1885. T. XII, n°. 1. Juillet-Août. — Cte Goblet d'Alviella, Origines de l'Idolatrie. J. Halévy, Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle? P. Regnaud, les phases de la religion védique d'après M. Eug. Véron. P. Sébilliot, Légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne. N. . ., Le Présent de l'homme Lettré, traduction inédite. — *Revue des livres.* 1°. Joach. Ménant, Les langues perdues de la Perse et de l'Assyrie (E. Duval). 2°. Ed. Flouest, Etudes d'archéologie et de mythologie gauloises. 3°. Cte de Puymaigre, Folk-lore (P.S.). — Chronique. Périodiques. Bibliographie.

1885, T. XII, n°. 2, Septembre—Octobre. G. Maspero, La rel. Egyptienne d'après les pyramides de la Ve. et de la VIe. dynastie. J. Réville, Le Mithriacisme du IIIe siècle de l'ère chré-

tienne. P. Regnaud, La méthode en mythologie comparée: Réponse à quelques objections. Cte Goblet d'Alviella, M. Maurice Vernes et la méthode comparative dans l'histoire des religions. N... Le Présent de l'homme Lettré. — *Revue des livres.* 1°. O. Pfleiderer, Lectures on the influence of the apostle Paul on the development of Christianity, (A. Réville). 2°. A. Franck, Des rapports de la religion et de l'état (J. Réville). 3°. Annales du Musée Guimet, T. VIII, Le Yi-king, trad. en français par M. P. L. F. Philastre, 1re partie. — Chronique. Périodiques. Bibliographie.

1885. T. XII, n°. 3 Novembre—Décembre. — P. Regnaud, La Mâyâ et le pouvoir créateur des divinités védiques. C. P. Tiele, Le Mythe de Kronos. A propos d'une nouvelle méthode en mythologie comparée. N..., Le Présent de l'homme Lettré. Ph. Ed. Foucaux, Un mémoire espagnol sur le Nirvâna bouddhique. P. Regnaud, Les Védas et la paléographie. A propos d'un récent article de M. Halévy. — *Revue des livres.* 1°. Ch. Schmidt, Précis de l'Histoire de l'Eglise d'Occident pendant le Moyen-Age (E. Coquerel). 2°. H. J. Holtzmann, Einleitung in das N. T. (J. Réville). 3°. Baron d'Avril, St Cyrille et St. Méthode — Chronique. Périodiques. Bibliographie.

Theol. Studien und Kritiken, 1886, I.— Benrath, zur Geschichte der Marienverehrung; Usteri, Initia Zwinglii (Fortsetzung). — Gedanken und Bemerkungen. Buchwald, neue Mitteilungen aus Bugenhagens Nachlass; Giesecke, zur Exegese von Röm. 2, 11—16. — Rezensionen. Enders, Dr. M. Luthers sämtliche Werke, rez. von Kawerau.

1886, II. — Benrath, zur Geschichte der Marienverehrung (Schluts); Kleinert, das spezifisch hebräische im Buch Hiob. — Gedanken und Bemerkungen. Wetzel, über 2 Kor. 5, 1—4. — Rezensionen. V. Keller, die Reformation und die älteren Reformen; Haupt, Codex Teplensis; Jostes, die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung, rez. von Müller; Zeitschrift des Palästina-vereins, rez. von Kautzsch.

DE THEOLOGISCHE STUDIE OP DE HOOGESCHOOL.

In Duitschland, evenals onder ons, laat de kerkelijke toestand in menig opzicht veel te wenschen over. Verschillende oorzaken kunnen daarvoor worden opgegeven; maar het valt gemakkelijker de gebreken, waaraan wij lijden, te ontdekken en aan te wijzen dan te verhelpen. Op verbetering bedacht, komt men niet zelden met voorslagen voor den dag, die tot gewaagde proefnemingen zouden leiden. Daartegenover is de vraag geoorloofd, of niet misschien aan de thans bestaande instellingen het een en ander hapert, dat, tijdig verholpen, een beteren toestand allengs zou kunnen voorbereiden en te voorschijn roepen. In 't bijzonder verdient een nauwgezet onderzoek aanbeveling, of *de theologische studie op de hoogeschool*, die, ook volgens wettelijke bepalingen, onmisbaar geacht wordt voor den toekomstigen evangeliedienaar, in onze dagen nog wel ten volle beantwoordt aan het voorgestelde doel. Er kunnen hier toch gebreken zijn ingeslopen en heerschen, waaraan hoe eer hoe beter een einde gemaakt moet worden, omdat zij schadelijk werken op de bediening des woords in de gemeente. Dat onderzoek vereischt echter eene groote mate van kennis en ervaring, een helder inzicht in de behoeften des tijds, in den aard van het godgeleerd onderwijs en den eisch der wetenschap. Te belangrijker is dat onderzoek, omdat hier verbetering, indien noodig, alleszins mogelijk is en, indien mogelijk, niet behoeft achterwege te blijven. Wel hangt daarvoor alles af van de persoonlijkheid der respectieve hoogleeraren, evenals van die der studenten; maar het is toch volstrekt niet buiten hope, dat zij, op heerschende verkeerdheden en misstanden opmerkzaam geworden, de handen inéénslaan, om ze uit den weg te ruimen. Wel heeft de algemeene samenwerking,

die daartoe vereischt wordt, hare eigenaardige bezwaren, en kan de overtuiging, dat hier herziening en hervorming noodig is, niet dan langzaam doordringen tot allen. Maar heeft eenmaal die overtuiging postgevat in de harten, dan mag men zich, onder Gods zegen, goede vrucht beloven van een ernstig beroep op de gemeenschappelijke liefde zoowel tot het Evangelie, hetwelk eene kracht Gods is tot behoudenis voor een ieder, die gelooft, als tot het herders- en leeraarsambt, dat is ingesteld, om dit Evangelie in de harten der menschen in te planten, het in de gemeente te bewaren, te verspreiden en vruchtbaar te maken en daardoor de krankheden en kwalen der hedendaagsche maatschappij te heelen, opdat het Godsrijk onder ons kome met kracht.

Het is onder zulke ernstige overwegingen, dat een ongenoemde, na langdurige aarzeling, de pen heeft opgevat, om in eene beknopte brochure, weinig meer dan *honderd* bladzijden groot, „ein Wort an Dozenten, Pfarrer und Studenten," zooals de titel luidt, te richten over „*Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart*" [1]). Afgaande op dezen titel, heb ik met den belangrijken inhoud kennis gemaakt, om nu op mijne beurt er de opmerkzaamheid op te vestigen van allen, wien het onderwerp aangaat en ter harte gaat. Heeft de auteur met opzet zijn naam verzwegen, hij is mij gebleken een man te zijn van bekwaamheid, rijpe ervaring en niet gewone kennis van zaken. Er heerscht in zijn geschrift een even onafhankelijke geest als echt vrijzinnige denkwijze, gepaard aan vaste overtuiging des geloofs en vurige liefde tot de kerk der Hervorming. Met groote verschooning oordeelt hij over de heerschende gebreken des tijds. Niet om te kwetsen is het hem te doen, waar hij de wonde plekken in den tegenwoordigen toestand aanwijst, maar om te genezen. Of hij prediker is of docent, hoogleeraar misschien, weet ik niet te zeggen; maar zijn oordeel wordt door grondigheid, billijkheid en wijze gematigdheid gekenmerkt. Van onedele partijdrift ontdekt men bij hem geen spoor, en zijn eigen theologisch standpunt moge hier en daar doorschemeren, aan den lezer dringt het zich niet hinderlijk op, terwijl hij zich richt tot allen

---

1) *Leipzig, Druck und Verslag von Johannes Lehmann*, 1886

zonder onderschied. Zoo iemand, dan verdient hij in onze dagen gehoord te worden. Intusschen is het boekske voor vertaling minder geschikt dan ik wenschen zou. Ook draagt het te zeer den stempel van den staat der zaken in Duitschland, om onvoorwaardelijk van toepassing te zijn op onze toestanden. Desniettemin bevat het zeer veel, wat ook voor ons leerzaam is en, mutatis mutandis, onder ons verdient behartigd te worden. Het is daarom, dat ik mij vergenoeg met een kort overzicht van den inhoud te geven, met gebruik nu en dan van de eigen woorden des auteurs, al geef ik daarmede niet dan oppervlakkig den indruk terug, dien ik bij de lezing er van zelf ontvangen heb. Misschien wordt deze en gene er door opgewekt, om met het min kostbaar geschrift zelf nader kennis te maken.

Van de onderstelling uitgaande, dat de theologische studie op de Hoogeschool haar aanwezen te danken heeft aan het kerkelijk leeraarsambt en daaraan bij voortduring dienstbaar behoort te zijn, handelt de schrijver *allereerst*, S. 1—25, over dat ambt van evangeliebedienaar. Zijne opvatting daarvan is hoog ernstig, doch niet overspannen. Hij beschrijft de taak van den predikant in hare eenheid en verscheidenheid, in haar wijden omvang en haar hoog gewicht, en gaat tot in bijzonderheden de eischen na, die hem billijkerwijze gesteld worden, en de veelvuldige werkzaamheden, die hij, zal hij getrouw zijn, te verrichten heeft. Dat niet ieder voor elk gedeelte dier zware levenstaak even groote geschiktheid heeft, dit ligt in den aard der zaak. Ook wordt toegestemd, dat de hedendaagsche bedienaar des woords, wáárin hij ook moge tekortschieten, daarom nog in den regel niet achterstaat bij zijne voorgangers van vroeger dagen. „Wir besitzen im Allgemeinen einen arbeits- „fähigen und thatbereiten, einen tüchtigen und würdigen Pfar- „rerstand, die seinen hohen und mannigfachen Aufgaben nach „zu kommen strebt, wohl in mancherlei Schwachheit, aber in „Ernst und Eifer und Treue." Desniettemin, de toestand is niet gezond. De volle, frissche levenskracht ontbreekt er aan. Er zijn in de prediking gebreken, die noodwendig moeten verholpen worden. Om iets te noemen, „die meisten Predigten sind sozu- „sagen Damenpredigten, sanft einherschreitend, salbungsvoll, „zuweilen mit etwas sentimentalem Anstrich und auf das soge-

„nannte „Gemüt" berechnet, aber mit wenig Geist und Frische, „wenig kraftvoll und mannhaft, den Blick nicht erweiternd, „den Wille nicht stählend." Of „man sucht geistreich zu sein „und kommt zu Trivialitäten.' Of „man redet christlich *vor* der „Gemeinde, aber nicht *zu* der Gemeinde und *mit* der Gemeinde." Hoe het zij, „zu einem lebendigen Gedankenaustausch, zu „einem wirklichen geistigen Verkehr zwischen Prediger und Ge„meinde kommt es während der Predigt und durch die Predigt „nicht oft." Wat erger is, „die wenigsten wissen richtig die „Dogmatik von Evangelium und Predigt zu unterscheiden, den „Wert der dogmatischen Formeln zu erkennen und die Resultate „der Dogmatik für die Predigt zu verwenden." Geen wonder ook, daar zij soms ernstig waarschuwen tegen de valschelijk genaamde wetenschap en angstig terugschrikken voor de, zoo het heet, verwoestende critiek. In elk geval, de gebeurtenissen en verschijnselen des tijds weten zij niet te plaatsen in het licht des Evangelies. Schuw van aard, neigen zij, in navolging der Katholieke kerk, tot vaststaande vormen. Onwillekeurig werken zij daardoor het sektewezen in de hand. In eigen kring besloten, blijven zij aan vele toongevende kringen te eenemale vreemd. Er zijn gansche standen in de maatschappij, waarop zij geen den minsten of slechts geringen invloed oefenen. Zij verstaan den tijd niet, waarin wij leven, miskennen de moderne beschaving, zijn er niet op voorbereid, om haar te leiden en te heiligen, en maken van de drukpers niet genoeg gebruik, om voor kerkelijke belangen de harten te winnen. In één woord, tegen de hooge eischen, die het ambt hun stelt in dagen als de onze, zijn zij niet in die mate opgewassen, als wenschelijk ware. Onbillijk echter zou het zijn, hun daarvan terstond een verwijt te maken. Hoe staat het met de theologische studie op de hoogeschool? Beantwoordt deze „heutzutage" aan haar doel?

Tot de beantwoording dier vraag gaat de *tweede* Afdeeling, S. 26—57, onder het opschrift „Professor und Student", onmiddellijk over. Zij vangt aan met eene keurige beschrijving en waardeering van het ambt, door de theologische professoren bekleed, doch wijst daarbij terstond op het hoofdbezwaar, daaraan verbonden, hetwelk gelegen is „in der Doppelseitigkeit „ihrer Aufgabe." Zij moeten vakgeleerden zijn en docenten tevens,

voor de wetenschap leven, haar beoefenen en vertegenwoordigen, en tegelijk de toekomstige godsdienstleeraren helpen vormen en op hun ambt voorbereiden. Hiervoor is het wenschelijk, dat zij gedurende eenigen tijd zelve in het kerkelijk ambt werkzaam zijn geweest, de zware eischen, daaraan gesteld, bij eigene ervaring hebben leeren kennen en met den leeraarsstand op den duur in levendige betrekking staan. Hun onderwijs, hoe streng wetenschappelijk ook, zal daardoor in bruikbaarheid winnen. Hunne voorlezingen moeten zich dan ook kennelijk onderscheiden van hetgeen in onze dagen uit handboeken te leeren is. Hoe vrijer hunne voordracht is, door de viva vox ondersteund, des te meer zal zij op de hoorders bezielend werken. Het moet hun te doen zijn, om tot de vatbaarheid van hun gehoor zooveel noodig af te dalen, de eerstbeginnenden van het eerste semester af op het gebied der Godgeleerdheid allengs te oriënteeren, hun de ware methode van studeeren in eigen voorbeeld te toonen, hen tot nauwkeurig kennen, grondig oordeelen, zelfstandig beslissen op te leiden, zelfwerkzaamheid bij hen op te wekken en alzoo aan hun onderwijs een vormend karakter mede te deelen, zonder juist te vallen in den „erbaulichen" toon. Er kan te dezen opzichte meer geschieden dan werkelijk het geval is. De studenten moeten daartoe met hunne leermeesters in nauwere, meer persoonlijke betrekking treden. Zij moeten zich aan hen aansluiten en onder hunnen invloed staan. Het is echter niet zeldzaam in onze dagen, dat zij, bij hun vertrek naar de hoogeschool, door welmeenende predikanten of streng kerkelijke ouders ernstig gewaarschuwd worden tegen de gevaarlijke critiek of ook tegen de lessen van sommige vrijzinnige hoogleeraren. Dit werkt voor de studie uiterst nadeelig. Voor hare vruchtbaarheid is wederzijdsch vertrouwen onmisbaar. „In gewissem Sinne ist unser ganzes theologisches Studium nicht „andres als ein kritisches, d. h. ein wissenschaftlich prüfendes „Studium; und kritische Bildung ist somit nicht ein Hemm„niss, sondern ein notwendiges Erforderniss für den Dienst des „Pfarrers an der Kirche." Het is nu eenmaal niet anders, „man „kann kein guter Schwimmer werden, ohne ins Wasser zu „gehen und sich auch solchen Stellen anzuvertrauen, wo man „keinen Boden unter den Füssen fühlt." Daarom „der junge „Theologe, soll er anders ein guter Pfarrer werden, muss auch

„ins Wasser hinabsteigen, will er im Strome des modernen „Lebens und wenn's nötig ist, gegen den Strom schwimmen „können." Men bekommere zich daarover niet te zeer! Het gebeurt vaak, „dass junge Theologen, die während des akademi„schen Studiums in frischer Begeisterung nur zu sehr sich ge„rade dem Neuen in der Theologie hinzugeben und im wesent„lichen negative Resultate zu vertreten schienen, später im „Amt eine erfreuliche und fruchtbare Wirksamheit in positivem „Sinne entwickeln." In elk geval, beter dat de evangeliedienaar als student den twijfel leert overwinnen dan dat hij er later ontijdig door overvallen en meegesleept wordt. Men mag zich overtuigd houden, „dass die theologische Facultäten allesamt „und die theologische Docenten, ein jeder in seiner Weise, „mindestens den guten Willen haben, allein die Christliche „Wahrheit und die rechte Erkenntniss Jesu Christi zu fördern „und auszubreiten." Is alzoo het wantrouwen van sommigen misplaatst, even nadeelig is de vaak verkeerde keus der lessen, die men gaat hooren. Er schijnt op de Duitsche universiteiten te dezen opzichte meer oogendienst en gunstbejag, dan men vermoeden zou, gevonden te worden. Voorbeelden zijn er van jongelieden, die zich, ten gevalle van een begeerd of verkregen stipendium, de bijwoning getroosten van de vervelendste en onvruchtbaarste lessen of zich voor colleges laten inschrijven, die gelijktijdig gegeven en dus voor meer dan de helft verzuimd moeten worden. Dit werkt uitdoovend. Wenschelijk is het voorts, dat oudere studenten zich de jongere aantrekken en door voorbeeld en goeden raad hen zoeken te leiden in het rechte spoor. Tegenover de vaak onpaedagogische leer- en handelwijze van vele docenten mag het daarom hoogst verblijdend heeten, dat nevens het eenzijdig volgen der lessen in den laatsten tijd, meer dan vroeger, werk wordt gemaakt van oefeningen en disputen der studenten onderling. Niets is er, dat meer aanbeveling verdient, mits de werkzaamheden verstandig geleid worden en de samenkomsten niet ontaarden in drinkgelagen. De hoogleeraren moeten trachten daarop invloed te bekomen en met hunne studenten op gemeenzamen voet leeren omgaan. Hoe meer hun dat gelukt, des te vruchtbaarder zal hunne openbare werkzaamheid zijn. „Es gehört eben eine gewisse Geduld dazu, und „ausser der Geduld auch ein persönliches Charisma, pädago-

„gisches Geschick und eine Uebung in solchem Umgang, die „man auch erst allmählich sich erwirbt.” Maar door de studenten moet dan ook dankbaar gebruik gemaakt worden van den hun geopenden toegang tot meer vertrouwelijk verkeer, en daaraan ontbreekt het niet zelden, helaas! In verband hiermede wordt in Duitschland terecht geklaagd over de verwijdering, die er in de laatste 20 à 30 jaren ontstaan is tusschen hoogleeraren en predikanten, ten gevolge van de heerschappij der kerkelijke rechtzinnigheid onder de laatsten. Ook vroeger en elders liet vaak de verhouding iets te wenschen over; maar thans „ist es bekannt, dass mehr als die Hälfte der „deutschen theologischen Facultäten bei der Mehrzahl unsrer „Pfarrer als Sitze der „Kritik”, der negativen Wissenschaft, „der „Kirchenfeindschaft und des „Unglaubens” verschrieen „sind. Sie sind für die öffentliche kirchliche Meinung gleich„sam in den Bann gethan; und man hört Stimmen, welche „die Umwandlung der theologischen Facultäten in kirchliche „Predigerseminare fordern”. Iets dergelijks is ook hier te lande te bespeuren, en het ligt niet aan Dr. A. Kuyper c. s., dat wij in deze heillooze richting niet reeds verder gevorderd zijn. Ten gevalle van de zoogenaamd „Vrije” Universiteit beijvert men zich, om „die Kluft zwischen Pfarramt und Facultät” te verwijden. Dit droevig verschijnsel moet met kracht bestreden worden, of de kerk der Hervorming gaat te gronde. „Pfarramt „und Facultät sollen mit einander handeln und für einander „sein. Beide sollen wirken in *einem* Geist; sie sollen gegenseitig „von einander nehmen und lernen, gegenseitig einander geben „und einander unterstützen. Beide sollen vereint wirken am „Ausbau der evangelischen Kirche. Aus einer innigen Verbin„dung beider ist die Reformation des 16. Jahrhunderts her„vorgegangen, ist die Geschichte unsrer Kirche mannigfach „gesegnet. So wird auch eine Ueberwindung der gegenwärtigen „kritischen Verhältnisse und eine Regeneration unsrer kirchli„chen Zustände dann am ehesten zu hoffen sein, wenn Pfarramt „und Facultät Hand in Hand gehen”. Maar dan ook aan de eene zijde geen onverdiend wantrouwen meer, en aan de andere zijde de meest ernstige toeleg, om met paedagogischen tact de studenten te vormen „zu dem kirchlichen Amt und „seinen Aufgaben im modernen Leben!”

Nu komen nog in de *derde* plaats, S. 59—103, „die theologische Disciplinen”, in verband met gezegde vorming, achtereenvolgens ter sprake. Van eene streng encyclopaedische rangschikking dier vakken wordt hier afgezien en het organisme der Godgeleerdheid blijft rusten; maar op de doelmatige beoefening harer deelen komt het aan. Op den voorgrond staat de *Exegese* des O. en N. T. Zij maakt den grondslag uit der overige vakken en is voor den aanstaanden evangelieprediker volstrekt onmisbaar. Moet men niet aan elke preek kunnen bemerken, dat de grondtekst geraadpleegd en het Schriftwoord, waarover de preek loopt, naar den samenhang goed begrepen is? Om het gekozen onderwerp er uit af te leiden en voor onze dagen in toepassing te brengen, moet men den inhoud weten te peilen en er zich in weten te verdiepen. Verwaarloozing hiervan wreekt zich op allerlei wijzen en veroorzaakt, dat de prediking in algemeenheden zich verliest en vervelend wordt. De rechte methode van uitlegging maakt men zich slechts door veelvuldige oefening eigen, en daartoe moet op de hoogeschool de lust tot uitlegkundig onderzoek zooveel mogelijk opgewekt en aangewakkerd worden. Zonder critiek is dit niet mogelijk, en de historische zin mag, bij gestrenge grammatica, allerminst ontbreken. Alleen de historisch-critische methode beantwoordt aan de eischen des tijds. „Man verstehe „diese Schriften zuerst aus ihren Zeitverhältnissen heraus! Man „beachte die kulturgeschichtlichen, die sittengeschichtlichen, die „religionsgeschichtlichen Zustände, unter denen sie geschrieben „sind! Man lausche den Verhältnissen der Gemeinden und ver„senke sich in die grossen, altchristlichen Persönlichkeiten! „Man entwöhne sich einmal aller der dogmatischen Vorausset„zungen und Schablonen und Schemata, ohne die man sonst „nie an die heilige Schrift herantritt, und verstehe jene Zeit „aus sich selbst! Da wird uns die heilige Schrift lebendig wer„den, ein Buch des Lebens, für das menschliche Leben ge„schrieben, in irdischem Gefässe ein himmlischer Schatz”. Het schaadt niet, dat wij daarbij soms een non liquet ons moeten getroosten en ons het een en ander zien ontvallen, wat wij totdusver voor heilige waarheid hielden. Wat de Schrift „an Heili„genschein” verliest, dat wint zij voor ons aan heilige kracht. De zoogenaamde „practische Exegese” kan dan veilig achter-

wege blijven. Ook de menigte van aanhalingen uit kerkvaders en latere uitleggers wordt ballast voor het zelfstandig onderzoek. Men leere slechts de beste „Commentare" met verstand gebruiken en voorts uit eigen oogen zien! Zijn de uitlegkundige voorlezingen daarop aangelegd en worden de behandelde gedeelten der H. Schrift „mit den verschiedensten Gebieten, „nicht bloss mit dem geschichtlichen, biblisch-theologischen „und dogmatischen, sondern auch mit dem ethischen und prak„tisch-kirchlichen in Beziehung" gebracht, dan mag men zich van zulk akademisch onderwijs wat goeds beloven. — Met de Exegese hangt de *Inleidings*wetenschap innig samen. Wordt al aan dit vak, van wetenschappelijk standpunt bezien, recht van bestaan ontzegd, uit een practisch-kerkelijk oogpunt is het van overgroote nuttigheid. Zoodanig als het is, strekt het ten bewijze, hoezeer de beoefening der wetenschap op de hoogeschool zich richt naar de practijk en onder haren invloed staat. Vooral de geschiedenis van den Kanon leert de vraag beantwoorden, „in welchem Sinne die evangelische Kirche den mit „der altkatholischen Kirche entstandenen Kanon als normativ an„erkennt, und in welcher Beziehung sie über den Standpunkt „der altkatholischen Kirche hinaus auf das Urchristenthumund „seine Normen zurückgreifen muss." Kan men zich, met opzicht tot sommige gedeelten der Schrift, niet van hypothesen onthouden, men houde evenmin ook hier het non liquet, waar het onvermijdelijk is, terug. Mocht er zelfs geen Leven van Jezus, geene volledige geschiedenis van het apostolisch en naäpostolisch tijdperk of van het oorspronkelijk Christendom naar den eisch der gestrenge wetenschap kunnen geschreven worden, wat nood? Elke bijdrage behoudt haar eigen gewicht en de innerlijke waarheid van het Evangelie hangt daaraan evenmin als de kracht van het Christelijk geloof, dat in ons leeft. — Van de beoefening der *kerkelijke geschiedenis* geldt ongeveer hetzelfde. Geen vak misschien, dat op de Universiteit, van wege zijn omvang, den student meer hoofdbrekens kost en daarna in de practijk meer verwaarloosd en vergeten wordt. Alleen door eene meer doeltreffende behandeling kan het vruchtbaarder worden. Men dale niet te zeer tot allerlei kleinere bijzonderheden af, al zijn zij soms tot recht verstand van het geheel onmisbaar, onderscheide scherp tussshen het meer

en minder gewichtige, doe vooral de eigenaardige karaktertrekken van iedere periode en van elk onderdeel der geschiedenis helder uitkomen, wijze „die kultur- und sittengeschichtlichen „Momente" duidelijk aan en brenge de behandelde stof telkens zooveel mogelijk in verband met de verschijnselen en behoeften van onze dagen! Zoo alleen boezemt de beoefening der Kerkgeschiedenis den student levendig belang in, en heeft hij eenmaal aan een bepaald onderwerp, daartoe betrekkelijk, zijne krachten door middel van vlijtige bronnenstudie met goed gevolg beproefd, dan is hij wellicht voorgoed gewonnen voor het historisch onderzoek. — Minder nog schijnt de *Dogmengeschiedenis*, oppervlakkig beschouwd, waarde te hebben voor de practijk; maar dit hangt slechts af van de wijze, waarop zij behandeld wordt. Bestaat zij enkel uit „eine Summe aneinandergereihter „und nur chronologisch geordneter dogmatischer Bestimmungen „und Kontroversen," dan is zij louter ballast; maar leert zij „die eigenthümliche christliche Lehranschauungen" in hare eenheid en eigenaardigheid, in haren samenhang en hare beteekenis voor het geestelijk leven der Kerk in elk tijdvak goed begrijpen en op op den rechten prijs schatten, dan is het „vor Allem die „dogmengeschichtliche Durchbildung, die dem Theologen ein „wesentliches Uebergewicht gibt über den gebildeten Laien, „und sie soll ihn leiten, in den geistigen Strömungen seines „Zeitalters die rechte Form und den richtigsten Weg zu finden „für die Predigt des Evangeliums." Het is daarom dringend te wenschen, dat de hooge waarde van dit studievak helder uitkome in het onderwijs en de jongelingschap met geestdrift er zich op toelegge. — Van *Ethiek* en *Symboliek* valt het gewicht „für „pfarramtlichen Praxis" terstond in het oog. — Dat der *Dogmatiek* wordt niet zelden verkeerd begrepen. Zij wordt met Evangelie en Openbaring verward en „für erbaulichen Zwecke" beoefend, soms recht „erbaulich" behandeld. Te betreuren is het daarom, „dass die Studenten heutzutage Dogmatik und dogma„tisches Denken lernen müssen nicht bloss unter dem Drucke „des kommenden Examens, welches manchem die Unbefangen„heit der Arbeit raubt, sondern noch mehr unter dem Drucke „der kirchlichen Parteien, welche nicht nach der Treue des „Studiums, sondern nach den von dem Theologen vertretnen „dogmatischen Resultaten, nach dem sogenannten „Bekenntnis"

„fragen.” Met recht wordt hier daartegen gewaarschuwd. Niet in die resultaten op zich zelve, ook niet „in irgend welcher „Erbaulichkeit” ligt de eigenlijke waarde der Dogmatiek, „sondern in der Tiefe des Geistes, in der Schärfe der Auffassung, „in der Folgerichtigkeit des Denkens, in der Geschlossenheit „der Anschauung, in der Einheitlichkeit und Ordnung der Er„gebnisse.” Wie geroepen worden, om haar in dezen tijd op de hoogeschool te onderwijzen, behoeven meer dan ooit te voren, en in dubbele mate, den moed hunner overtuiging. De vrijheid, om zich onbewimpeld uit te spreken, mag hun in geen geval worden betwist. Maar ook den geestelijken mag geen dwang van dogmatische formulen opgelegd worden, waarmede men de leeken niet lastig valt. „Glaubt man, dass auch nur eine einzige „christliche Wahrheit durch ihre dogmatische Formulirung „einen Wert oder eine Bedeutung erhielte, die sie vorher nicht „hatte”? En spreekt men van „fundamenteele” waarheden, die in elk geval behooren vast te staan, „nur das Heilsnotwendige „ist fundamental” voor de gemeente zoowel als voor hare voorgangers. — Zoo komt nu eindelijk nog de *practische Theologie* S. 83—104, meer uitvoerig ter sprake, omdat zij het doel der theologische studie onmiddellijk in het oog vat en aan de bereiking daarvan rechtstreeks dienstbaar wil zijn. Vanwaar toch, dat de uren, daaraan gewijd, veelal verwaarloosd worden, althans de lessen daarover minst getrouw worden bijgewoond? Men mocht veeleer het tegendeel verwachten. Doch wat is het geval? Die lessen worden doorgaans te weinig practisch gegeven. Men verspilt den tijd met bloot formeele vragen, met de rangschikking der deelen van dit belangrijk vak: „Homiletik, Litur„gik, Katechetik, Poimenik, Keryktik, Kybernetik, Halieutik — „tik, tik, tik,” alsof daarvan alles afhing. Of men handelt over de meest eenvoudige zaken in hoogklinkende, streng wetenschappelijke „fremdsprachlichen” uitdrukkingen en bezigt bij voorkeur termini technici, die een waas van geleerdheid verspreiden als „offenbarungsmässig positiv,” „social-pädagogisch,” „paränetisch-teleologisch”, „dialektisch-didaktisch”, „liturgisch„pädagogisch”, en wat dies meer zij. Of men daalt te zeer tot bijzonderheden af, die uit de practijk van zelf gekend en aangeleerd worden, zoodat de bespreking er van verveling baart. Wat dan? Hierop komt het aan, „dass der Professor der prak-

„tischen Theologie für alle Bewegungen in unserm Volksleben „einen offenen Blick sich bewahre und die Studenten lehre, „wie sie als Pfarrer mitten in all den Strömungen der moder-„nen Zeit und in der rapiden Entwickelung der modernen „Kultur auch ihr Pfarrambt ausgestalten und ihre Kräfte nach „allen Seiten hin entwickeln müssen". Is reeds deze taak eene zeer zware, niet minder moet de practische Theologie zich beijveren, „den Ertrag der eigentlich wissenschaftlichen Disciplinen „der Theologie verwerten zu lehren für die Praxis und umsetzen „in praktische Form". De bedoeling is, dat het bijeengebrachte en gezuiverde deeg der wetenschap zóó bearbeid en gekneed moet worden, dat er voedzaam brood uit gebakken wordt, genietbaar voor de plaatselijke gemeente. Metterdaad is hiermede eene werkzaamheid aangeduid, te veel verzuimd op de hoogeschool en alleen door middel van practische oefeningen uitvoerbaar. Hier wordt de zaak door een drietal welgekozene voorbeelden opgehelderd, wier beoordeeling ik, om niet te uitvoerig te worden, aan anderen overlaat, overigens met den auteur ten volle overtuigd, dat „eine solche Neubelebung der „praktisch-theologischen Disciplin" voor de vorming van den aanstaanden godsdienstleeraar van de hoogste waarde zijn moet.

Met eene *laatste* Afdeeling, onder het opschrift „Ergebnisse", S. 104—109, eindigt deze brochure. De resultaten worden beknopt samengevat en, naar aanleiding van het betreurenswaardig besluit der General-Synode in Pruisen van 16 Oct. jl., de verwachting uitgesproken, dat „eine Mitwirkung synodaler „oder konsistorialer Körperschaften bei Ernennung der theologi-„schen Professoren für theologisches Studium und Kirche entweder „nur schädliche oder keine nennenswerte Folgen haben würde".

Men bemerkt, na dit beknopt overzicht van den belangrijken inhoud, dat niet alles, wat in deze brochure gevonden wordt, op ons, als op Duitschland, evenzeer van toepassing is. Komt er desniettemin veel in voor, wat behartiging verdient en tot nadenken opwekt, men zal het mij, ofschoon thans van alle akademische werkzaamheden ontslagen, wel niet ten kwade duiden, dat ik er hier de aandacht op gevestigd heb. Na dertig jaren lang aan de beantwoording der vraag, hoe *de theologische studie op de hoogeschool* moet zijn ingericht, theoretisch

zoowel als practisch mijne beste krachten gewijd te hebben [1]), blijft het onderwerp mij belangstelling inboezemen. Ik kan niet inzien, dat de zaak onder ons sedert 1877, door de invoering der nieuwe Wet op het H. O., groote verandering heeft ondergaan. Onmogelijk is het voor de hoogleeraren der Faculteit, al zijn zij van een paar vakken, die van meer kerkelijken aard schenen te zijn, feitelijk ontheven, bij de behandeling der overige de toekomstige bestemming hunner hoorders voorbij te zien. „Non scholæ, sed vitæ" moet hunne leuze blijven, of al hun arbeid is ijdel. De taak der kerkelijke hoogleeraren, die aan hen zijn toegevoegd, bestaat niet enkel in het behandelen dier beide en eenige andere vakken, maar heeft bepaaldelijk „de vorming van de aanstaande evangeliedienaren der Kerk" ten doel. Zoo kunnen dan de hier gegeven wenken ook onder ons den studenten ten goede komen. Zijn deze in genoegzamen getale op de hoogeschool aanwezig en nemen zij, na voldoende voorbereiding, zonder vooroordeel of partijschap aan het onderwijs deel, dan eerst mag men voor de toekomst der Kerk en der evangeliebediening in de Kerk zonder zorge zijn. Het is echter te vreezen, dat de verwikkelingen van onze dagen te dezen opzichte niet dan schadelijk werken zullen. Mocht mijne vrees door de uitkomst worden beschaamd!

Eenmaal aan het woord, neem ik deze gelegenheid waar, om, bij wijze van aanhangsel, iets in het midden te brengen tot aanbeveling van een goedgeschreven, rijk gestoffeerd en lezenswaardig boek, hetwelk onder ons tot dusver weinig bekend geworden is. Voor 't eerst verschenen in 1877, heeft het in 1884 reeds eene „dritte vermehrte Auflage" beleefd. De Generaal-superintendent der Rhijnprovincie, Dr. W. BAUR, is er de verdienstelijke schrijver van. „*Das deutsche evangelische Pfarr-„haus*" wordt er in beschreven, en wel naar zijne „Grundung, seine „Entfaltung und sein Bestand." Aan de hand der geschiedenis maakt men er kennis met de pastorie, die na de Hervorming

1) Het zij mij vergund, niet slechts te wijzen op mijne beide latijnsche redevoeringen, in 1855 en 1867 gehouden, maar ook op de door mij in 1868 uitgegeven *Briefwisseling met een jeugdigen vriend over de studie der Godgeleerdheid en de keuze van het predikambt in de Hervormde Kerk.*

door het huwelijk der geestelijken zoo groote verandering heeft ondergaan, zooals zij zich vertoont in het tijdvak der Luthersche rechtzinnigheid, gedurende den dertigjarigen krijg, onder den invloed zoowel van het Piëtisme als „der frommen Aufklärung”, en in latere dagen tot op onzen tijd. Allerlei merkwaardige persoonlijkheden passeeren hier de revue, vooral die een typisch karakter dragen. Ook HERDER's „Pfarrhaus”, evenals dat van SCHLEIERMACHER, wordt hier naar waarheid geteekend en, nevens beroemde mannen, komen ook predikantsvrouwen, die uitgemunt hebben, ter sprake. Er is van de pastorie veelvoudige zegen uitgegaan ten nutte van gemeente en maatschappij. In dagen van verwoestenden krijg of vreeselijke overstrooming is zij niet zelden eene veilige toevlucht voor noodlijdenden geweest. Zelfs de bijenteelt, in vele pastoriën op het land met goed gevolg gedreven, is hier niet vergeten. Misschien is de volledigheid, waarnaar bij de bewerking gestreefd is, te groot, omdat het boek daardoor tot meer dan 500 bladzijden is uitgebreid; maar men vindt hier dan nu ook alles bijeen, wat tot het overrijke onderwerp behoort. In weerwil van zijn behoudend kerkelijk standpunt, boezemt de overigens zeer bekwame en gematigde auteur ook den meer vrijzinnigen lezer oprechte liefde tot de evangeliebediening in, en hij leert haar, in de meest verschillende tijdperken, waardeeren als eene rijke bron van heil en zegen, van vruchtbare werkzaamheid en waarachtig levensgeluk. Hij bedoelde daarmede niets minder te geven dan „eine Ehrerettung des „Pfarrhauses” in een tijd, dat velen „über das Pfarrhaus, das „im Schatten der Kirche steht, ihren schnöden Spott ergossen”, en wilde daardoor tevens „die Freude am Leben des Pfarrers „erfrischen.” Hij bestemde zijn boek dan ook „zur einsamen „und gemeinsamen Lektüre für den Pfarrer und die Pfarrerin, „die Pfarrerfamilien und Pfarrkrantschen, aber auch für weitere „evangelische Kreise.” En, voegt hij er bij, als het ten derdenmale verschijnt, „meine Hoffnung is mir reichlich erfüllt worden.”

Nevens de veelgelezene *Pastorie van Mastland* van onzen v. KOETSVELD, die nog niet gansch verouderd is en nog altijd voortgaat telkens opnieuw te verschijnen, verdient *Das deutsche evangelische Pfarrhaus* onder ons eene ruime plaats.

L. 27 Febr. '86. J. J. PRINS.

HET ZEDELIJK OORDEEL.

J. Martineau, *Types of Ethical Theory*. Oxford, 1885.

Dat mijne bedoeling niet is, nu eerst de aandacht te komen vestigen op het hierboven genoemde werk, behoeft nauwelijks gezegd te worden; in het begin des vorigen jaars verschenen, heeft dit de aandacht van belangstellenden zeer zeker reeds getrokken. Veel minder nog wensch ik mij te wagen aan eene beoordeeling van den niet slechts omvangrijken, maar ook veel omvattenden arbeid in zijn geheel. Mijn voornemen is alleen, enkele opmerkingen in overweging te geven naar aanleiding van een gedeelte van het werk; en wel van dat gedeelte, waarin de Schrijver zijne eigene ethische theorie en, nader nog, zijne denkbeelden omtrent gang en richtsnoer van het zedelijk oordeel uiteenzet.

Ten behoeve van hen, die het werk niet kennen, zij vooraf het volgende medegedeeld.

Om zijne eigene theorie te beter in het licht en den lezer tot een vergelijkend oordeel in staat te stellen, geeft de Schrijver een critisch overzicht van verschillende stelsels van ethiek. Deze worden allereerst in twee hoofdklassen verdeeld: psychologische en niet-psychologische. Laatstgenoemde, die het eerst besproken worden, zijn dezulke, waarbij het uitgangspunt der ethiek wordt gezocht, niet in ons eigen innerlijk leven, maar in vooraf, hetzij door wijsgeerige bespiegeling, hetzij door natuurkundig onderzoek te verstrekken gegevens. Als typen van op metaphysische wereldbeschouwing gebouwde stelsels worden behandeld — naar overwegend transcendentale opvatting van den grond aller dingen: Plato; en uit het oogpunt der immanentie: Descartes, Malebranche, Spinoza; terwijl als type van op zuivere natuurwetenschap

gebouwde ethiek het positivisme van Comte wordt aangevoerd. — Een en ander vult geheel het eerste Deel.

In het tweede Deel komt de psychologische methode ter sprake. Hier ontvouwt de Schrijver in de eerste plaats zijne eigene theorie; en wel als eene Idiopsychologische, d. w. z. eene die het getuigenis van ons zedelijk zelfbewustzijn als oorspronkelijk en zelfstandig aanvaardt; in onderscheiding van Hetero-psychologische theorieën, die de zedelijke beseffen trachten af te leiden, hetzij uit onze aandoenlijkheid voor wel en wee, hetzij uit intellectueele onderscheidingen, of uit den zin voor het schoone en liefelijke. Deze worden ten slotte in oogenschouw genomen, en wel in deze orde: 1° het hedonistisch utilisme (nevens Hobbes, Bentham e. a., voornamelijk Stuart Mill), en hedonisme onder toepassing van de leer der evolutie (Spencer, Leslie Stephen); 2° de dianoëtische ethiek (Cudworth, Clarke, Price); en 3° de aesthetische (Shaftesbury, Hutcheson).

Ik laat dit alles nu aan zijne plaats, om mij te bepalen bij het meest eigenaardige in Martineau's eigene theorie. Die theorie kan, wat de hoofdtrekken aangaat, aldus worden samengevat: —

Brengt de psychologische methode mede, dat het uitgangspunt wordt gezocht, niet in een eerst te doorvorschen makrokosmos, maar in den mikrokosmos van ons eigen zelfbewust leven, dit wil niet zeggen, dat wij ook in dit eigene zouden eindigen, in 't midden latende of en wat er objectiefs met dit subjectieve correspondeert; neen! met en krachtens ons eigen innerlijk leven erkennen wij tevens de realiteit van hetgeen het ons objectief en buiten ons zelven doet stellen en onderstellen. Doch wij bereiken dit eerst waarlijk en wettiglijk door aan te vangen met zelfonderzoek. En ook is het van het grootste belang, dat wij, naar den eisch der idio-psychologische methode, de uitspraken van ons zelfbewustzijn onvermengd en onverkort aanvaarden, zonder aan deze geweld te plegen ter wille van vooraf opgevatte 't zij dan physische of metaphysische onderstellingen.

Nu dan; het innerlijke, zedelijke feit, dat vóór alles aanvaard moet worden, is dit: — wij kunnen, als menschen, niet anders dan zoowel ons eigen als anderer doen en laten goed- of afkeuren, billijken of veroordeelen, met het begelei-

dend besef, dat wij tot deze of die handeling verplicht zijn, en door eene tegenovergestelde in strijd komen met eene ons gestelde levenswet. Bij nadere analyse van dit feit, blijkt het volgende:

Het object van het zedelijk oordeel is immer eene persoonlijke daad, als wilsuiting, en dus met het oog, niet op hetgeen er door teweeggebracht wordt, maar op hetgeen er innerlijk toe drijft. Reeds hieruit volgt, dat wij, alvorens anderer doen uit zedelijk oogpunt te beoordeelen, eerst door eigene innerlijke ervaring de in dier voege werkzame drijfveeren moeten hebben leeren kennen en keuren; al spreekt het van zelf, dat wij alleen onder den ontwikkelenden invloed van het gemeenschapsleven daartoe kunnen geraken. — Voorts zou er van geen zedelijk oordeel sprake kunnen zijn, indien wij bij ons willen en doen slechts her- of derwaarts gedreven werden· neen, ons oordeelen onderstelt, zoowel de vertegenwoordiging van verschillende drijfveeren, als een gelijktijdig voorhanden-zijn van tweeërlei mogelijkheid, waartusschen wij kiezen; m. a. w. het onderstelt een vrijen wil, of een vrij overwegend Ik, bij machte om aan het eene of het andere motief de voorkeur te geven.

Wat ten andere de wijze betreft waarop wij een zedelijk oordeel vellen: wij worden er toe genoopt, zoovaak en zoodra zich twee onderling strijdige motieven aan ons voordoen. Hierbij ontvangen wij terstond een niet verder te analyseeren indruk, dat het eene, als hooger en waardiger, recht heeft op onze instemming, zoodat wij gehouden zijn dit te volgen. Deze aandoenlijkheid voor de rangorde van verschillende drijfveeren is het geweten, het bewustzijn voor en tegenover onszelven van goed en kwaad. Terwijl de uiteenloopende uitspraak van dat geweten hieruit te verklaren is, dat, vooreerst, niet geheel de opklimmende reeks der motieven, maar veelal slechts een gedeelte er van wordt overzien, en, ten andere, een zelfde motief, naar gelang het òf met een lager òf met een hooger vergeleken wordt, goed- of afgekeurd moet worden.

De Schrijver handelt hierop nog in afzonderlijke hoofdstukken, 1° over het, met het zedelijke wel in ondergeschiktheid te verbinden, doch op zichzelf hiervan scherp te onderscheiden, prudentiëele oordeel, waarbij niet gevraagd wordt

naar hetgeen ons innerlijk beweegt, maar naar hetgeen ons handelen voor ons teweegbrengen zal; 2° over het begrip van verdienste en schuld; 3° over den aard van het zedelijk gezag. Behoudens een enkel punt, dat ik straks nog zal aanroeren, ga ik een en ander voorbij, om te komen tot hetgeen ik thans bepaaldelijk in 't oog wilde vatten.

Indien het waar is, dat alle drijfveeren, bij onderlinge vergelijking, voor ons een karakter dragen van — uit zedelijk oogpunt — lager en hooger, dan moeten wij ook in staat zijn, ze, door vergelijkende schatting, alle te rangschikken in eene schaal, in eene opklimmende reeks, naar hunne mindere of meerdere zedelijke waarde. Ziedaar wat de Schrijver dan ook onderneemt.

Eerst geeft hij daartoe een overzicht van onze drijfveeren uit zuiver psychologisch oogpunt, nog afgezien van de zedelijke waardeering. Ook reeds alzoo is eene classificatie, en wel mede — althans ten deele — in opklimmende orde, mogelijk; naardien sommige motieven zich slechts kunnen doen gelden bij meer ontwikkelde organisatie. De Schrijver onderscheidt hierbij allereerst tusschen primaire en secondaire drijfveeren (of, zooals hij ze noemt „springs of action"); waarmee niet bedoeld worden enkelvoudige en samengestelde; laatstgenoemden komen nog afzonderlijk ter sprake; maar, als primaire, zulke, die zich instinctmatig, nog buiten alle overleg, doen gelden, en, als secondaire, zulke die gewijzigd werden door zelfbewuste reflectie. Voorts worden beide, primaire en secondaire, onder vier klassen gebracht, welker benaming niet zoo gemakkelijk juist te vertolken is; waarom ik de oorspronkelijke termen, met de, naar ik meen, bedoelde beteekenis zal vermelden. Zij zijn: propensie's (neigingen); passie's (niet in den wijderen zin van driften in 't gemeen, maar in den engeren van repulsieve aandoeningen); affectie's (genegenheden); en „sentiments" (gevoelens, in den zin van geestes-aandoeningen of gemoedsbewegingen). Als propensies worden dan genoemd: organische neigingen (honger, dorst, geslachtsdrift) en dierlijke spontaneïteit (bewegings- en activiteits-drang); — als passies: weerzin, vrees, gramschap; — als affecties: de ouderlijke, gezellige, medelijdende; — als gevoelens: verwondering, bewondering en eerbied. Als secondaire

drijfveeren worden vermeld: (propensies) zucht naar genot, geld, macht; (passies) kwaadwilligheid, achterdocht, wraakzucht; (affecties) sentimentaliteit; (gevoelens) kennis-dorst, kunstmin, interest [smaak, liefhebberij] in religie.

Zooals ik reeds zeide, bespreekt de Schrijver buitendien ook samengestelde drijfveeren, als: eerzucht, wedijver, minachting, afgunst, ijdelheid, trots, edelmoedigheid, dankbaarheid. Deze worden echter meerendeels niet in de lijst der te rangschikken motieven opgenomen, dewijl zij geschat worden naar hunne dus of zoo samenwerkende bestanddeelen, of anders (voorzoover, althans ten deele, de beide laatstgenoemden betreft) eerst bij en krachtens de zedelijke waardeering ontstaan, en dus eerst kunnen optreden nadat deze haren niet slechts richtenden maar tevens wijzigenden invloed ging uitoefenen.

Dit laatste geldt zonder voorbehoud van „rechtvaardigheid" en „waarheidsliefde" (in den zin van waarachtigheid, goede trouw); die evenwel ook bij de aanstonds mede te deelen zedelijke rangschikking niet vermeld worden, dewijl zij (indien ik althans den S. hier wel versta) niet zoozeer als afzonderlijke motieven zijn aan te merken, maar, als onmiddellijke uitvloeisels van de gewetenstrouw, de zedelijke gezindheid-zelve kenmerken en alzoo geheel het zedelijk oordeel begeleiden.

Na al de genoemde motieven of „springs of action" uit zedelijk oogpunt, en dus naar de uitspraak des gewetens, opzettelijk beschouwd en beoordeeld te hebben, geeft de Schrijver dan, als resultaat, het volgende overzicht van hunne rangorde naar zedelijke schatting, opklimmende van de laagste tot de hoogste:

1. sec. passies: vitzucht, wraakzucht, achterdocht.
2. sec. organische propensies: zucht naar gemak en zingenot.
3. prim. organische propensies: de zinnelijke trek.
4. prim. dierlijke propensie: onwillekeurige en onbepaalde activiteitsdrang.
5. sec. organische propensie: winzucht.
6. sec. affecties: sentimenteele overdrijving van sympathetische aandoeningen.
7. prim. passies: antipathie, vrees, wrevel („resentment").
8. [sec. animale propensie] „causal energy": zucht naar macht, of ambitie; vrijheidszucht.

9. sec. gevoelens: „love of culture" (wetenschaps- en kunstmin).
10. prim. gevoelens: verwondering en bewondering.
11. prim. affecties: ouderlijke en gezellige; met (bij benadering) edelmoedigheid en dankbaarheid.
12. prim. affectie: medelijden.
13. prim. gevoelen: eerbied.

Wordt deze, of eene in 't wezen der zaak hiermee overeenstemmende rangordening onzer verschillende drijfveeren erkend, dan volgt hieruit, als regelende bepaling van goed en kwaad, voor alle gevallen: goed is iedere daad, waarbij, tegenover een lager, een hooger beginsel —, verkeerd is iedere daad, waarbij, tegenover een hooger, een lager beginsel gevolgd wordt.

Ziedaar, zij 't ook slechts in hoofdtrekken, de theorie van Dr. Martineau. Dat zij de aandacht verdient, zal wel niemand ontkennen; allerminst wie met den Schrijver het standpunt inneemt, dat door hem als het idiopsychologische wordt gekenschetst.

Wat mij betreft, ik kan gereedelijk instemmen met de hier den toon aangevende grondgedachten, wanneer die ongeveer aldus worden omschreven: 1° object van het zedelijk oordeel is hetgeen ons bij ons handelen innerlijk drijft; niet hetgeen er door teweeggebracht wordt — uitgenomen voorzoover dit, als met bewustheid bedoeld, mede of in de eerste plaats onze beweegreden is; 2° wij oefenen het zedelijk oordeel uit krachtens ons geweten, als het, weliswaar eerst allengs zich ontwikkelend en daarbij ook resultaten van ervaring en nadenken zich toeëigenend, maar niettemin in zijn wezen en werking oorspronkelijk, en dus alleen uit onzen aanleg af te leiden bewustzijn van onze menschelijke roeping; 3° zoowel de zedelijkheid als de zedeleer rusten alzoo op eene richtige conscientieuze rangordening van de verschillende in ons werkzame drijfveeren [1]).

Bij alle sympathie in de hoofdzaak, zou ik evenwel niet aansprakelijk willen zijn voor menige bijzonderheid. Zoo heb ik groot bezwaar tegen de, als voorwaarde van het zedelijk oordeel, gepostuleerde wilsvrijheid, in den zin waarin die door

---

1) Zie mede *Theol. Tijdschr.* 1885, bl. 208, vv.

den Schrijver wordt opgevat en gehandhaafd; wellicht min of meer samenhangende met een ook elders uitkomend sterk-anthropomorphistisch Godsbegrip, waarbij tevens de goddelijke immanentie niet genoeg op den voorgrond treedt. Ik laat dit thans echter rusten. Afgezien van meer ondergeschikte punten, heb ik voorts ernstige bedenking tegen de hierboven medegedeelde rangschikking van motieven; en wel niet alleen tegen hare samenstelling, maar tevens en in de eerste plaats tegen den weg, waarlangs, volgens den Schrijver, deze slotsom zal worden verkregen. Naar aanleiding hiervan wensch ik een en ander in 't midden te brengen.

Volgens de voorstelling van Dr. M. zouden wij, bij het schatten en rangschikken van verschillende drijfveeren, niet behoeven te worden voorgelicht door één leidend beginsel, niet aan een erkenden hoogsten eisch het richtsnoer hebben te ontleenen ter bepaling van den rang en het gezag aller daaraan te onderschikken motieven; neen! wij zouden altijd slechts te doen hebben met twee mededingende drijfveeren, en er deze slechts op hebben aan te zien, om terstond, door ons geweten, te worden ingelicht omtrent beider onderlinge verhouding, en hierin de afdoende aanwijzing te vinden van het ons betamende. Weshalve dan ook eene schaal, als de boven medegedeelde, wel de resultaten samenvat van de bij allerlei conflicten verkregen en daarna samengevoegde gewetensuitspraken, maar het niet noodig is deze slotsom voor oogen te hebben om in ieder bijzonder geval verschillende drijfveeren richtig te kunnen schatten.

Hoewel ik twijfel of de Schrijver zelf aan het aldus beweerde feitelijk getrouw is gebleven, wordt het bij herhaling en zeer uitdrukkelijk door hem op den voorgrond gesteld [1]). Ik meen evenwel deze voorstelling even onjuist als bedenkelijk te moeten noemen.

Laat mij nog herinneren, dat wij hier nu niet handelen over den ontwikkelingsgang der nog eerst wordende zedelijkheid, maar over de vraag, hoe op het hoogtepunt der ontwikkeling — altoos voor zoover dit tot dusver bereikt werd — het zedelijk oordeel gevormd en geveld wordt. — Ook reeds uit het eerstgenoemde oogpunt zou, naar ik meen, M.'s voor-

---

1) Zie o. a. II. p. 41—42 en p. 277—278.

stelling geen stand kunnen houden. Al kon toch, waar en zoolang een thans voor ons hoogste eisch zich nog niet deed gelden, deze ook geen invloed oefenen op de schatting van voorhanden motieven, toch zal ook toen en daar het tijdelijk hoogst gestelde wel zeker leidend en wijzigend hebben medegewerkt bij geheel de plaats grijpende waardeering. Men denke slechts aan den verschillenden rang, die aan onderscheidene aandoeningen moest worden toegekend, naar gelang het gemeenschapsgevoel nog eerst over den engsten kring, of reeds over een wijderen zich ging uitstrekken. Doch wij hebben ons hiermede thans niet bezig te houden. — Overigens behoeft en behoort zeker niet ontkend te worden, dat, zoowel vroeger als later, menigmaal de superioriteit van een of ander motief boven een tegenovergesteld terstond erkend en dienovereenkomstig het richtige gekozen en gedaan kan worden, zonder bewuste reflectie op beider verhouding tot een hoogsten eisch. Maar wij hebben nu juist te doen met de vraag, vooreerst, hoe het toegaat waar en zoovaak met volle en klare zelfbezinning wordt beslist, en tevens, of en in hoever van het ten slotte immer beslissend gewetensgetuigenis min of meer rekenschap kan worden gegeven.

Eerst een woord over het laatstgenoemde. Ik weet wel, dat het door velen gekoesterde vooroordeel tegen elke intuïtioneele ethiek niet is weg te nemen door eene dus of zoo gewijzigde inkleeding, terwijl de opvatting in beginsel dezelfde blijft. Maar het komt mij toch voor, dat eene voorstelling als die van Dr. M. het bedoelde vooroordeel juist dreigt te versterken. De gewetensuitspraak heeft hier toch iets orakelachtigs en de intuïtie een sterk divinatorisch karakter, 't welk niet nalaten kan argwaan te wekken. Tot zekere hoogte weliswaar zal dit steeds het geval zijn; en, zooals ik reeds zeide, ook ik ben geenszins geneigd, ter wille van misplaatste wetenschappelijke pretensies, de overtuiging prijs te geven, dat ons zedelijk onderscheidingsvermogen — zal het niet verlaagd worden tot eene allengs verworven aandoenlijkheid voor het in een gegeven toestand meest dienstige of passende — erkend moet worden als eene oorspronkelijke werking van onzen menschelijken aanleg. Doch dit neemt niet weg, dat het, zoowel als andere levensuitingen, in een licht kan worden geplaatst waarin het

minder bevreemdend wordt. Iets te herleiden tot de werking van de zucht naar zelfbehoud, van een dierlijk instinct, of wat zich meer van dien aard liet noemen, is zeer zeker niet het volledig verklaren; aangezien genoemde termen ten slotte slechts het onbegrepene vertegenwoordigen; toch bevredigt het ons min of meer, dewijl *dit* onbegrepene tot het zoowel onafwijsbare als ons meer gemeenzame behoort. Welnu, zoo verkrijgt ook ons zedelijk onderscheiden een minder raadselachtig voorkomen, wanneer wij er ons voor beroepen op het allengs in ons ontwakende bewustzijn van het eigenaardig menschelijk type, dat, krachtens de wereldorde, in en door ons verwezenlijkt moet worden; of, anders gezegd, van de richting, waarin onze zelfbepaling zich te bewegen heeft, om onze onderscheidene krachten en gaven tot zoowel harmonische als volledige ontwikkeling te doen komen. Dit is zeker geen verklaring in den geijkten wetenschappelijken zin van het woord; maar het is eene omschrijving, die het bedoelde meer aannemelijk maakt voor het aanschouwende denken; en — laat er mij dit bijvoegen — die tevens plaats blijkt te laten voor alle wettige bestanddeelen der evolutie-leer; inzoover deze namelijk, alleszins terecht, tot de kennis tracht te komen van de aanleidingen waarnaar, van de voorwaarden waaronder het — in zichzelf altoos onbegrepene — strevende, vooruitstrevende, bewuste, zelfbewuste leven te voorschijn treedt en zich ontwikkelt.

Zonder mij in het laatstgenoemde verder te begeven, wensch ik thans slechts op te merken, dat — wanneer het geweten en de gewetensfunctie op de daar genoemde of eene hiermee overeenstemmende wijs wordt omschreven — het zedelijke feit, dat wij met Dr. M. te aanvaarden hebben, in een eenigszins ander en meer bevredigend licht verschijnt. Het is zoo: waar tweeërlei strijdige drijfveeren ons innerlijk bewegen, kunnen en zullen wij in vele gevallen terstond en bij intuïtie erkennen, welke van beide, als hooger en waardiger, uitsluitend recht heeft op onze instemming en dus behoort te worden ingevolgd. Dit geschiedt dan echter niet krachtens een dan en daar plotseling geboren inzicht, niet of nauwelijks samenhangende met geheel onze ontwikkeling; maar doordien wij, bij de ons hiertoe solliciteerende aanleiding, van nieuws of klaarder dan tot dusver, tot de bewustheid komen van hetgeen al

of niet overeenstemt met de richting, waarin ons willen en doen zich te bewegen heeft, en alzoo met de ons gestelde hoogste levenswet.

Hieruit volgt nu evenwel, dat, bij het zedelijk oordeel, verschillende motieven door ons gekeurd worden, niet door slechts tweeërlei voorhanden drijfveer onderling te vergelijken, neen, maar door beider onderlinge verhouding te toetsen aan de richting waarin, ja, maar dus tevens en bepaaldelijk, aan het hoogtepunt waarheen geheel ons innerlijk leven behoort voort te gaan — natuurlijk altoos naar gelang dit hoogtepunt in mindere of meerdere klaarheid voor ons oprees. Ook schijnt dit mij door onze innerlijke ervaring onweersprekelijk gestaafd te worden. Neen! niet ieder motief laat zich richtig schatten alleen door het met een mededingend te vergelijken. Nemen wij als voorbeeld: eetlust en weetlust. Natuurlijk — om dit vóór alles te zeggen — kan Dr. M.'s bedoeling niet zijn, dat de eerste voor den laatsten ten eenemale verzaakt zou moeten worden; neen, hij zal eischen dat eerstgenoemde niet ten koste, maar alleen ten dienste van laatstgenoemden bevredigd worde, zoodat de weetlust, als het hoogere motief, ook het leidende blijft. Wat stempelt nu echter den weetlust tot het hoogere motief? Dat hij, als eerst bij meer ontwikkelde organisatie bestaanbaar, uit psychologisch oogpunt hooger staat, dit alléén is (zooals elders blijkt, mede volgens Dr. M.) voor de zedelijke waardeering niet voldoende; voor deze moet zijn zedelijk karakter bepaald worden; en dit kan uitsluitend bepaald worden door zijne verhouding tot hoogere motieven en met name tot 's levens einddoel. Een weetlust die in het weten wil eindigen, of die ten slotte niets anders zoekt dan voedsel voor een ijdel zelfbehagen, is redeloos en verwerpelijk, ja levert slechts eene proeve te meer hoe eene psychologisch hoogere gave aanleiding kan worden tot zedelijk te berispelijker verkeerdheid. Zulk een weetlust staat, uit zedelijk oogpunt, zeker beneden een gezonden, natuurlijken eetlust. Alleen waar hij ondergeschikt is aan een warm en ernstig bedoelen van het heil der gemeenschap en hierdoor gewijd wordt, kan de weetlust zijn hoogeren zedelijken rang handhaven, en dien dan ook intuïtief te erkennen geven, — mits de intuïtie in staat zij juist die hiërarchische lijn der motieven terstond in het oog te vatten.

Eenerlei liet zich door tal van andere voorbeelden staven; maar het blijkt ook ten overvloede, zoo vaak wij, waar wij tusschen verschillende betrekkelijk lagere drijfveeren te beslissen hebben, aarzelen en weifelen omtrent den toe te kennen voorrang: immers, bij de ernstige zelfbezinning, waartoe wij dan genoopt worden, doen wij niet anders en kunnen wij niet anders doen dan nagaan, wat al of niet overeenkomt met hetgeen ons geldt als hoogst en allesbeheerschend motief.

Of dit alles dan door Dr. M. voorbijgezien wordt? — In zijn schema en bij zijne thans door ons besproken bewering wordt het inderdaad uit het oog verloren. Men behoeft echter zijn eigen, uit zedelijk oogpunt beredeneerd overzicht van verschillende drijfveeren slechts met eenige aandacht na te gaan, om te bespeuren dat hijzelf daarbij telkens onwillekeurig een hoogeren en meer omvattenden maatstaf behoeft en te baat neemt. Overigens zal des Schrijvers eenzijdig aandringen op eene intuïtieve appreciatie, alléén door onderlinge vergelijking van twee strijdige motieven, zeker wel voornamelijk te verklaren zijn uit zijn innerlijk en krachtig verzet tegen de, inzonderheid bij zijne landgenooten, maar al te veel aan te treffen neiging om het zedelijk oordeel ten slotte afhankelijk te maken van utilistische consideratiën. Een alleszins noodig en rechtmatig verzet! mits het niet vervoere tot de inderdaad onhoudbare meening, als zou dus bij het zedelijk streven geenerlei hoogste goed en hoogste doel in aanmerking worden genomen en ten richtsnoer moeten strekken bij iedere appreciatie. Neen, ook het zedelijk streven heeft wel zeker zijn eigen en eigenaardig zedelijk einddoel; en men heeft wel zeker noodig zich dit, in toenemende klaarheid, gedurig voor oogen te stellen, om alzoo, wat men ook doe, immer „één ding te doen", en krachtens dit éene alle levensbestanddeelen harmonisch te ordenen.

Het veronachtzamen hiervan komt bij Dr. M. ook nog in een ander opzicht aan het licht. Zooals ik boven reeds aanstipte: de Schrijver stelt nevens en tegenover het zedelijk oordeel het prudentiëele, en kenschetst dit dan als een zoodanig, waarbij men uitsluitend te rade gaat met de te verwachten aangename of onaangename gevolgen van deze of gene handelwijs; zoodat niet de zedelijke rang en waarde van eeni-

gerlei drijfveer, maar alleen zijn al of niet overeenstemmen met het door ons persoonlijk meest gewenschte hier den doorslag geeft [1]). Dat nu eene dus omschreven prudentie alleen bij een het eigenlijk-zedelijke miskennend utilisme als leidend beginsel kan worden toegelaten, spreekt van zelf. 't Is zelfs bevreemdend, dat de Schrijver haar niettemin ook bij zijne theorie eene, zij het ook ondergeschikte plaats wil inruimen. Immers uit zedelijk oogpunt kan het meer of minder genotaanbrengende, op zichzelf en alleen als zoodanig, nooit en nergens in aanmerking worden genomen. Wel mag en moet zeer zeker ook het genot gewaardeerd worden; maar alleen, voorzoover het, hetzij dan als verademing of als prikkeling, met geheel de levenskracht ook en bepaaldelijk de zedelijke veerkracht meer of min ontkluisteren, verfrisschen, verjongen kan. En dit wijst reeds eenigszins op hetgeen ik thans inzonderheid releveeren wilde: — bij zijne bespreking van het prudentiëele oordeel verzuimt Dr. M. de aandacht te vestigen op nog eene andere, echt- en zuiver-zedelijke prudentie; namelijk eene, die het oog richtend op de zedelijke strekking en uitwerking van ons doen en laten, dienovereenkomstig onze drijfveeren regelt en het handelen leidt langs de wegen, die de naaste zijn tot het op en om zichzelf hoogst te stellen doel: de verheffing van het zedelijk niveau der geheele gemeenschap. Dit verzuim is alweder een gevolg van M.'s eenzijdig-intuïtieve theorie, waarbij het den schijn krijgt, alsof het uit zedelijk oogpunt voldoende ware een weliswaar beteren, maar overigens onberedeneerden impuls te volgen, en alsof er dus geen zuiver-zedelijke wijsheid ware, die gezocht en betracht behoort te worden. Neen, in plaats van met M. te mogen zeggen: „conscience is given; prudence is found", moet wel zeker naar gewetensontwikkeling en gewetensverheldering worden getracht: het zedelijk gezichtspunt moet steeds meer verruimd en het zedelijk onderscheidingsvermogen gescherpt worden, opdat men, naar eene bekende en passende uitdrukking,

1) Zeker niet gelukkig gekozen is de terminologie, door Dr. M. gebezigd, waar hij het hier bedoelde onderscheid dus omschrijft: „Duty is self-surrender to the highest impulse; Prudence is self-surrender to the strongest" (p. 69). Dit „strongest", voor het „naar hedonistische berekening meest belovende", is verwarrend.

„geoefende zintuigen verwerve tot onderscheiding van goed en kwaad”.

Men versta dit intusschen wel! Ik zie niet voorbij, dat het nasporen en openleggen van levens- en samenlevings-voorwaarden voor een groot deel de taak is van afzonderlijk wetenschappelijk, biologisch en sociologisch onderzoek, hetwelk hierbij naar een zooveel mogelijk objectieven ontwikkelingsmaatstaf te werk gaat; ik wil niet beweren, dat de ethiek ook hygiënische of oeconomische voorschriften zou moeten verstrekken. Neen, maar wel moet zij de beginselen aan de hand geven, volgens welke de erkende resultaten van het genoemde onderzoek in de zedelijke levensregeling opgenomen en aan deze ondergeschikt en dienstbaar gemaakt moeten worden. Zich hierin vaardigheid en vastheid van blik te verwerven behoort tot de zedelijke levenstaak, tot welker juiste en volledige opvatting de ethiek hare voorlichting heeft te verleenen.

Men zou kunnen meenen, dat Dr. M. deze dingen reserveeren wil voor die regeling van het gedrag, overeenkomstig te berekenen gevolgen, die hij, in onderscheiding van de eigenlijk-zedelijke karakter-waardeering, overeenkomstig beginselen, wel mede noodig acht, maar hier buiten behandeling laat. Hij geeft echter duidelijk te kennen, met die te berekenen gevolgen alleen het oog te hebben op „pleasurable and painful effects” [1]); waarmee hij dus (zooals ik reeds opmerkte), in strijd met zijn uitgangspunt, aan utilistische consideratiën als zoodanig bij de regeling van „Conduct” (of zooals hij het mede uitdrukt in de „Objectieve Ethiek”) een belangrijken invloed zou toekennen.

Een en ander bewijst, meen ik, opnieuw, hoe het bij de ethiek slechts schade kan stichten, wanneer men — bij eene overigens alleszins te billijken vrees voor het hedonisme — de idee van Plicht los wil maken van die van een hoogste Doel en een hoogste Goed; in stede van beide samen te vatten in de erkenning van onze zedelijke Roeping; roeping, waaraan te beantwoorden, als het boven alles begeerlijke, met en bij alles bedoeld moet worden, maar welker onvergankelijke beteekenis en waarde hiertoe ook onvoorwaardelijk verplicht.

---

1) Zie p. 255, 279.

Bijaldien het tot dusver opgemerkte juist verdient te heeten, volgt hieruit dan, dat de boven medegedeelde vergelijkende schaal onzer drijfveeren hare beteekenis en bruikbaarheid verliest? — Eene zoo afdoende beteekenis als de Schrijver er aan schijnt toe te kennen, heeft die zeker wel niet. 't Is er ver vandaan dat zij een waardemeter zou mogen heeten, die, als representant van de normale gewetensuitspraak, ten vaststaand richtsnoer zou kunnen strekken voor het zedelijk oordeel. De gebezigde termen zouden dan eene constante beteekenis, en de drijfveeren zelve eene onveranderlijke waarde moeten bezitten, terwijl zoomin het eene als het andere het geval is. Zoo kunnen b. v. de gezellige affecties èn op zichzelf, naar gelang zij zich minder of meer boven instinctmatig-dierlijke gehechtheid verheffen, zeer verschillende waarde hebben, èn tegenover andere drijfveeren hooger of lager te schatten zijn, naar gelang van de verhouding, waarin zij, bij verschillende gesteldheid van personen en toestanden, onderling staan tot het hoogste levensdoel. Toch is het wel zeker noodig, zich rekenschap te geven van de hiërarchie onzer drijfveeren, voorzoover die, na zooveel mogelijk juiste omschrijving en volgens een wèl bepaalden zedelijken maatstaf, eene in den regel constante orde vertegenwoordigt. Hierbij zal dan echter de rangschikking van Dr. M. vrij belangrijke wijziging moeten ondergaan.

Wat in de eerste plaats de psychologische classificatie betreft, die in elk geval ten grondslag moet worden gelegd: al zouden wij, om ons te beperken, de door Martineau gegevene thans willen aanvaarden, er rijzen juist hier al terstond bedenkingen; en wel, allereerst, tegen zijn onderscheiden van primaire en secondaire drijfveeren, namelijk als zulke waarbij een of ander, nog niet of alreeds, met zelfbewustheid begeerd wordt. De bedoeling is hierbij niet, dat in het tweede geval, bij de secondaire motieven, een egoïstisch overleg zou plaats grijpen, in dezen zin, dat het eigene met bewustheid ten koste van het gemeenschappelijke wordt begeerd; hierdoor toch zouden deze „springs of action" reeds een onzedelijk karakter dragen en dus niet kunnen voorkomen onder de nog eerst zedelijk te keuren drijfveeren. De Schrijver wil mede de secondaire als op zichzelf nog zedelijk neutraal beschouwd hebben. Ook releveert hij terecht, dat een

zelfbewust zoeken van eenigerlei genot als zoodanig, hierom alleen niet is af te keuren, maar even wettig als natuurlijk kan zijn. Doch meer en iets anders moet gezegd en wèl in het oog gehouden worden: — eerst en alléén wat met zelfbewustheid begeerd en gezocht wordt, kan object zijn van zedelijke beoordeeling. Wat nog slechts instinctmatig, als bloote opwelling, ons beweegt, beweegt ons zonder meer, is voor het zedelijk oordeel indifferent, en kan ook door de verhouding waarin het staat tot iets anders, even instinctmatigs, niet ophouden dat te zijn, aleer wij ons bewust werden van hetgeen het eene en het andere met ons doet en ons erlangen doet. Honger en dierlijk medegevoel, verwondering en instinctmatige gehechtheid kunnen elkander verdringen, maar niet tegen elkander afgewogen worden: in het eene moge zich meer dan in het andere de vatbaarheid ontdekken voor iets zedelijk hoogers, dit kan eerst erkend worden als de vatbaarheid drijfveer en de drijfveer beweegreden is geworden. Zal het, uit zedelijk oogpunt, goedkeuring kunnen verwerven, dat men zich voedsel ontzegt om een ander te spijzigen, dan moeten niet honger en (altoos bloot instinctmatig) medegevoel, neen, maar de trek naar het bekende genot der verzadiging tegen den drang van een zichzelf kennend medelijden worden afgewogen. En desgelijks in de overige gevallen. Kortom: om voor het gericht der conscientie gedaagd te kunnen worden, moet al wat ons onderscheidenlijk beweegt, eerst zijn aard, en dus ook zijn onderscheiden aard aan het licht gebracht hebben; of, anders gezegd, alleen wat met zelfbewustzijn begeerd wordt, kan door het zedelijk zelfbewustzijn gekeurd worden. — Om deze reden moet uit Martineau's lijst van te rangschikken drijfveeren, zoowel de dierlijke spontaneïteit (bewegingsdrang), als verwondering en bewondering wegvallen.

Eene tweede bedenking is deze. Daar zijn drijfveeren, welker benaming zelve reeds het resultaat vertegenwoordigt eener zedelijke schatting, en die dus om deze (aan de zoo even genoemde juist tegenovergestelde) reden, niet behooren opgenomen te worden onder de nog eerst naar zedelijken maatstaf *te rangschikken* motieven. Heeft M. zelf uit dien hoofde aan onderscheidene wel door hem genoemde drijfveeren toch in bedoelde lijst geen plaats gegeven, eveneens behooren daar-

uit weggelaten te worden, niet alleen: „kwaadwilligheid, wraakzucht en achterdocht," maar ook „sentimentaliteit," als, reeds blijkens de benaming, ziekelijke gehechtheid; en, althans voor een (dus ook aan te duiden) gedeelte: gemakzucht, zinnelijk gelusten, winstbejag (als heb- of geldzucht), en zucht naar macht (als heerschzucht); alsmede wat door M. onder zijn „love of culture" mede begrepen wordt: eene wetenschaps- of kunst-manie en eene piëtistische eenzijdigheid, die wederom, juist en alleen door eene voorafgaande zedelijke appreciatie, reeds als eenzijdigheid en ontaarding gekenschetst zijn.

Eindelijk: — door Martineau worden, onder den naam van „passie's", de repulsieve aandoeningen (weerzin, vrees, gramschap) onder éene klasse gebracht, en wel alsof zij, wegens haar gemeenschappelijk en toch alleen formeel-gelijk repulsief karakter, ook een gelijkelijk te schatten aard zouden bezitten. Het tegendeel is duidelijk. Welk een afstand en welk een verschil tusschen de vrees voor eenig zinnelijk leed, en die voor een maatschappelijk onheil of een één der onzen bedreigend zielsgevaar! Hetzelfde geldt van weerzin en toorn. Neen, deze repulsieve gevoels- en gemoedsbewegingen begeleiden geheel de reeks onzer dus of zoo affirmatieve drijfveeren, en kunnen dus alleen in verband met dezer lageren of hoogeren rang en naar gelang zij dien mede vertegenwoordigen, zedelijk gewaardeerd worden; weshalve ik ze verder onvermeld laat.

Worden deze bedenkingen geldig gekeurd, dan zouden wij voor Martineau's psychologische classificatie liever ongeveer deze in de plaats willen stellen:

1. organisch-zinnelijke neigingen: nutritorische, sexueele, (altoos in het zelfbewuste stadium);

2. energetische neigingen: activiteitsdrang, vrijheidszin en zucht naar vermogens-vermeerdering en machts-uitoefening;

3. intellectueele en aesthetische neigingen: verklaringszucht (weetlust) en schoonheidszin;

4. gezellige en sympathetische neigingen: echtelijke, ouderlijke, sociale, zich uitbreidende tot algemeen menschelijk betrekkingsgevoel; met hare onderscheidene modificatiën, als deelneming, mededoogen, enz. enz.

5. de religieuze aandoening en aandrift: eerbied en geestdrift voor het heilige.

Door de voornaamste drijfveeren in dezer voege te ordenen, hebben wij ze tevens reeds in de hun uit *zedelijk* oogpunt toe te kennen rangorde gebracht. Maar ook kunnen wij van deze rangschikking en den daarbij gebezigden maatstaf rekenschap geven, mits vooraf nog het volgende in 't oog worde gevat:

Met de religieuze vatbaarheid bedoel ik de aandoenlijkheid voor de — allengs klaarder, als hoogste, onvergelijkelijke, oneindige, erkende waarde van het zedelijk goede als zoodanig. Terwijl deze aandoenlijkheid het *geweten* doet ontwaken, als zedelijk zelfbewustzijn of bewustzijn van onze menschelijke roeping, zoo doet zij tevens (wat bij Martineau onvermeld blijft) *eene nieuwe en hoogste drijfveer ontstaan.* Het zedelijk goede te erkennen is toch niet anders dan den diepsten eisch te erkennen van onzen eigen aanleg; en zoo kan dus het zedelijk ideaal niet voor ons oprijzen, zonder zich te doen gelden, niet alleen als hoogste wet, maar tevens als machtigst motief; een motief, dat wij (althans bij meerdere ontwikkeling) als heiligen *toewijdingsdrang*, en in dezen zin, als *liefdes*drang kunnen omschrijven.

Gelijk nu dit hoogste motief al onze overige drijfveeren in beslag neemt, ze verheft en adelt, zoo wordt het tevens de maatstaf, waarnaar wij ze alle gaan schatten en ook wel zekerlijk behooren te schatten. Wij hebben aan al wat ons overigens beweegt en drijft rang en recht toe te kennen, naar gelang het nader staat bij dit allesbeheerschende en, door er zich aan te onderschikken of er mee samen te vloeien, dit tot te meer extensieve of te meer intensieve werking kan doen komen. Zoo stellen wij b. v. de intellectueele en aesthetische neigingen boven den natuurlijken activiteitsdrang, niet omdat zij eene meer ontwikkelde organisatie onderstellen, allerminst alsof het beschouwelijke hooger dan het praktisch-werkzame ware te schatten, maar dewijl zij eerst tot eene zedelijk-hoogere activiteit in staat kunnen stellen. En ter andere zijde plaatsen wij de intellectueele en aesthetische neigingen beneden de gezellige, dewijl zij eerst bij en door deze aan het toewijdingsvermogen dienstbaar gemaakt kunnen worden en alzoo de ware, zedelijke beteekenis kunnen erlangen.

Overigens blijft nu wel de religieuze aandrift den hoogsten rang innemen; doch niet als niet meer of anders dan die *eer-*

bied, waarmee zij aanvangt en waaruit eerst geheel het religieus-zedelijke streven zich ontwikkelt· maar tevens en vooral, als aanvankelijke en toenemende participatie aan het geëerbiedigde-zelf, m. a. w. als eene in eigen binnenste opwellende geestdrift, waardoor men van harte zichzelven en al het zijne geeft aan de gemeenschappelijke taak en alzoo aan het gemeenschappelijke heil. Zoo blijft het dus bij het welbekende: „de liefde is de meeste;" al mag niet vergeten worden, dat deze heilige liefde steeds gedragen wordt door een eerbiedig gelooven en hopen. Het goddelijke binnen in ons kan ons toch slechts ten onderpand strekken van steeds toenemende geestkracht, wanneer het ontvangene telkens de bewustheid in ons verlevendigt, zoowel van de onuitputtelijke Bron, waaruit het vloeit, als van het immer hooger rijzende Doel, waarop het wijst.

— Nog eens, de bedoeling is niet, dat met eene waardeering en rangschikking van motieven als de thans besprokene, zij 't ook zoo zorgvuldig en volledig mogelijk uitgevoerd, de ethiek hare taak reeds zou hebben volbracht. Zooals boven reeds ter sprake kwam, — een groot en gewichtig gedeelte blijft haar over, met de ontvouwing van de eischen der zedelijke prudentie behoorende tot hetgeen, ook volgens Martineau zelven, als objectieve levensregeling in de tweede plaats behoort behandeld te worden. Doch dit neemt niet weg, dat de principiëele grondslag moet worden gelegd door eene beschouwing van wording, gang en richtsnoer van het zedelijk oordeel en eene uiteenzetting van de alzoo te erlangen normatieve indicatiën [1]). Te noodiger en gewichtiger, waar het er op aankomt, tegenover verschillend gewijzigde hedonistische theorieën, de zelfstandigheid te handhaven van het zedelijk zelfbewustzijn.

Inzonderheid uit dit oogpunt verdient Dr. Martineau's arbeid op prijs gesteld te worden; al zouden wij juist hierom wenschen, dat hij niet, in sommige en voorname opzichten, juist de zwakkere zijde van zijn standpunt mocht hebben bloot gegeven. Toch is zijn werk, zoowel in andere als in het thans

---

1) Dat ook de postulaten van het zedelijk oordeel hierbij m. i. opzettelijk ontvouwd en gehandhaafd moeten worden, zij hier nu slechts voor memorie aangestipt.

besproken gedeelte, niet alleen hoogst instructief, maar maakt het ook telkens een weldadigen, verheffenden indruk; waarvoor men sommigen zijner beoordeelaars meer aandoenlijkheid zou mogen toewenschen. Ik denk hierbij inzonderheid aan Prof. Sidgwick; hoewel deze door M. zelven, gelijk door velen zijner landgenooten, als autoriteit gerespecteerd wordt. Maar al moge hem, als kundig en „skilful" geleerde, die hoogschatting toekomen, — wat het hier meest afdoende, „the moral insight" betreft, maakt zijne professorale hoogheid tegenover Martineau's modestie, mijns inziens, eene droevige figuur. Waarmede dan nauw samenhangt, dat de religieuze ondergrond der ethiek, hoewel hier door Martineau buiten opzettelijke behandeling gelaten, alleen bij dezen de daaraan toekomende beteekenis kan erlangen; altoos, behoudens de zeer noodige correctie, die zijne juist in dit opzicht bevreemdende opvatting van de wilsvrijheid zou dienen te ondergaan.

'sGravenhage, Februari 1886.

PH. R. HUGENHOLTZ.

IDEALISME OP NATURALISTISCHEN GRONDSLAG.

Allgemeine Ethik von H. Steinthal, A. O. Professor für allgemeine Sprachwissenschaft, Corresp. Mitglied der Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Upsala. (Berlin, G. Reimer) [1].

I.

De Berlijnsche Hoogleeraar Steinthal, dien ik wel niet bij mijne lezers behoef in te leiden, wijdt in zijne onlangs verschenen „Allgemeine Ethik" een *excursus* aan het Socialisme (S. 265—280). Reeds in de Inleiding had hij zijne overtuiging uitgesproken, dat de Ethiek ook daarom in onze dagen op aller belangstelling aanspraak heeft, dewijl wij allen „eine grosze, radicale Umwälzung der Eigentums- und Lohnverhältnisse" te gemoet zien (S. 19). Bij die omwenteling, wellicht de grootste die er ooit heeft plaats gegrepen of zal plaats grijpen, heeft natuurlijk ook de Ethiek een woord mede te spreken. Bij de beperking van het egoïsme en bij de uitbreiding van het gebied der zelfverloochening, die uit de opheffing van den privaat-eigendom rechtstreeks zullen voortvloeien, heeft het zedelijk leven onmiddellijk belang (S. 20). Maar zal het zoover komen, en wel zonder geweld en pijnlijke schokken, dan moet het o. a. vaststaan, welke de inhoud is van de eeuwige, onaantastbare zedenwet, wat daarentegen kan prijsgegeven en door iets hoogers vervangen worden (S. 21).

In de Ethiek zelve worden deze denkbeelden nader ontwikkeld. Nadat is aangetoond (S. 259 ff.), dat de persoonlijke

---

1) 9 Mark.

eigendom reeds in onze tegenwoordige maatschappij niet volstrekt is en op allerlei wijze, door wet en gewoonte, wordt beperkt, vraagt Steinthal, of er niet een tijd komen moet, waarin het raadzaam, rechtvaardig en wijs schijnt, dien eigendom geheel op te heffen, en beantwoordt die vraag bevestigend. Evenwel niet, zooals de meerderheid der sociaal-democraten, op grond van eudaemonistische overwegingen of van eene vermeende gelijkheid der menschen. Het schijnt hem zeer twijfelachtig, of het menschdom door het socialisme gelukkiger worden zal (S. 279), daarentegen zeer zeker, dat dit door zedelijke motieven geëischt wordt en tot verhooging van het peil der algemeene zedelijkheid leiden zal. Reeds Thomas Morus beoogde, toen hij *Utopia* schetste, de verbetering van ons geslacht (S. 265 f.). Maar wat is dan, in den huidigen toestand, met den eisch der zedelijkheid in strijd en voor hare ontwikkeling nadeelig? Dit allereerst, dat thans, als natuurlijk gevolg van het verkeer en van de wetten waaraan het gehoorzaamt, ook de mensch, evenals alle koopwaren, een prijs heeft, die afhangt van de onderlinge verhouding tusschen vraag en aanbod (S. 266 ff.). Dit is miskenning van het verschil tusschen personen en zaken, in één woord: menschonteerend. Er is maar één weg, langs welken aan dien toestand een einde kan worden gemaakt. De Maatschappij moet allen zonder onderscheid in haren dienst nemen en daarentegen zich belasten met de zorg voor aller levensonderhoud. „Jeder Bürger erhält von der Gesellschaft an Nahrung, Kleidung, Wohnung genau so viel als er braucht, nicht mehr und nicht weniger, und zwar gar nicht als Preis und Lohn für seine Arbeit, sondern lediglich zur Erhaltung seines Lebens im Dienste der Gesellschaft. Ob er nun durch seine Geschicklichkeit bessere Werke, und obenein noch mehr, liefert als alle andern: er erhält darum nicht mehr als diese; der eine wie der andere wird kurzweg erhalten. Der höhere Wert seiner Arbeit und seiner Person findet Anerkennung und Würdigung: mit diesem idealen Lohne begnügt er sich" (S. 268).

Aan de nadere omschrijving van dezen nieuwen toestand en aan de wederlegging van de bedenkingen, die men daartegen zal inbrengen, worden nu door Steinthal eenige bladzijden

gewijd. Ten onrechte meent men, dat er in die maatschappij der toekomst voor gerechtigheid en welwillendheid geen plaats meer zal zijn: zij zullen zich daar even werkzaam kunnen betoonen als thans, hoewel in een anderen vorm en niet langer tot — altijd gebrekkige — wegneming van stuitende misbruiken en ongelijke verhoudingen (S. 268 ff.) Zonder reden maakt men zich bezorgd over de instandhouding van de nieuwe maatschappij: wat thans, door de werking van aller egoïsme, „in einem bewusstlosen, mechanischen Treiben" plaats vindt, de vervulling van de behoeften van allen, zal dan door de Maatschappij worden ter hand genomen en met overleg geschieden; daartoe zal veel nadenken en studie, daartoe zal ook een verbazend talrijke staf van ambtenaren worden vereischt, maar — het zal dan ook beter geschieden dan tot nu toe. En zoo er iets aan ontbreekt en het socialisme niet aanstonds alle wenschen bevredigt, had men dan recht om dat te eischen, en is thans alles zooals het behoort te zijn? Het is waarlijk reeds veel, dat de egoïstische „Trieb der Selbsterhaltung" buiten werking gesteld en „reine, aufopfernde Sittlichkeit" de eenige drijfveer wordt (S. 272). In zekeren zin zal alles bij het oude blijven: „Jeder wird so arbeiten, wie er auch jetzt arbeitet, wenn wir ihn sittlich nennen; aber er wird in einer reinern sittlichen Luft atmen, ohne die Engbrüstigkeit des egoïstischen Treibens, Hastens und Drängens" (S. 273). Ook over de ontwikkeling van de socialistische maatschappij behoeft men zich niet te verontrusten. Wat men „de republiek der geleerden" noemt is daar om te bewijzen, dat er ook zonder den prikkel van het eigenbelang, alleen door den innerlijken drang des geestes, onvermoeid gearbeid en het grootste tot stand gebracht worden kan. „In der Welt des Marktpreises wird die gelehrte Arbeit im umgekehrten Verhältniss zu ihrer Schwierigkeit und Feinheit bezahlt: je wertvoller sie ist, desto niedriger ihr Preis, weil desto geringer die Nachfrage. Dem Gelehrten genügt die Anerkennung seines Wertes" (S. 273). Welnu, zoo zal het dan in het vervolg met hem blijven en met alle anderen, met de kooplieden, met de kunstenaars, meer en meèr worden (S. 274).

Zoo blijft dan alleen nog de vraag over, hoe het ideaal werkelijkheid zal worden. Zijne denkbeelden daaromtrent vat

Steinthal samen in een drietal grondstellingen, die ik kortelijk aldus teruggeef: 1⁰ er mag van het thans bestaande niets, dat zedelijke waarde bezit, worden vernietigd (S 275); 2⁰ geen staatssocialisme: de nieuwe toestand ontwikkele zich op natuurlijke wijze uit die elementen van den tegenwoordigen, waaraan hij innerlijk verwant is! (S. 277); 3⁰ „Keine Selbsttäuschung! keine Verkennung der Gegenwart! keine falsche Hoffnung von der Zukunft!" Geleidelijk, door de toenemende macht der zedelijke beginselen moet uit het goede het betere groeien. „Unsere Utopie ist kein Schlaraffen-Land; unser Socialismus ist nicht eine Magen- und Gaumen-Frage, sondern die ideale Frage schlechthin". Laat dus ieder op zijn post het goede betrachten en bevorderen met al zijne macht: dat is de beste, ja de eenig-goede methode ter verwezenlijking van het ideaal. „Ohne Selbstverleugnung kein Socialismus" (S. 278—280).

— Zoo is er ook zelfverloochening noodig om deze denkbeelden mede te deelen en daarop niet terstond eene opzettelijke critiek te laten volgen. De onthouding daarvan kost alleen dáárom minder moeite, omdat men het zeker acht, dat de meeste, zoo niet alle lezers bij zich zelven reeds de opmerkingen hebben gemaakt, die men hun zou willen voordragen. In Nederland vooral zullen er niet velen gevonden worden, die geneigd zijn om met dit socialisme te gaan dwepen. De voorstelling van eene naar dat model ingerichte maatschappij schijnt ons verre van aantrekkelijk. Onze zelfstandigheid ten offer gebracht aan de gemeenschap; het vrije initiatief vervangen door het afwerken der van hooger hand aangewezen en opgelegde taak; dat heirleger van beambten, van den morgen tot den avond bezig met de behartiging van aller bijzondere belangen; ons levensonderhoud afhankelijk gemaakt van hunne plichtsbetrachting en van hunne voorzienige zorg — het is alles, ongetwijfeld ook in de schatting mijner lezers, even onaannemelijk als zonderling. Hoe levendig ons besef moge zijn van de kwalen der hedendaagsche maatschappij en hoe vast onze overtuiging, dat daarin niet eenvoudig mag worden berust — dit geneesmiddel schijnt ons toch erger en gevaarvoller dan de kwaal zelve.

Doch ik weid hierover niet verder uit. Het was mij, bij de mededeeling van het bovenstaande, niet om het socialisme te

doen, maar om den man, die als de apostel van die leer is opgetreden. Met een enkelen trek wilde ik hem teekenen en het karakter van zijne Ethiek kenschetsen. Mij dunkt, daarvoor is zijn *excursus* over het socialisme bij uitnemendheid geschikt. Steinthal is blijkbaar een idealist. Vrij en breed slaat hij de vleugelen uit. Geen spoor van lijdelijke berusting in het bestaande of van aanvaarding van het voldongen feit. Aan den ganschen maatschappelijken toestand wordt de zedelijke maatstaf aangelegd, en al wat dien toets niet kan doorstaan zonder bedenking geoordeeld en ten ondergang gedoemd. Ja, ook de fout, waarin de idealist als vanzelf vervalt — le défaut de sa qualité — openbaart zich op onmiskenbare wijze in Steinthal's uitstap op socialistisch gebied. Als hij heeft geconstateerd, dat in de hedendaagsche maatschappij het loon van den mensch afhangt van de verhouding tusschen vraag en aanbod en bijgevolg de regel van den „Preis" geldt waar alleen van „Wert" spraak moest zijn — dan is hij fluks gereed met het vonnis over zulk eene inrichting en met het besluit, dat zij niet hervormd, maar opgeheven moet worden. Men is anders gewoon, het kunstig samenstel van het maatschappelijk raderwerk te bewonderen: terwijl ieder zijn eigen belang en dat der zijnen behartigt, wordt er, door de verdeeling van den arbeid en door het streven der krachten naar harmonie, veel beter in aller behoeften voorzien dan in een minder ingewikkeld organisme het geval zou kunnen zijn. Daarvoor heeft onze idealist geen oog. Met het enkele woord „Mechanismus", of „mechanisches Treiben" meent hij genoeg gezegd te hebben om zijne afkeuring te rechtvaardigen. Uit de hoogte ziet hij, men zou haast mogen zeggen: met verachting op dat woelen en zwoegen neder, en geen oogenblik twijfelt hij, of de machtige werking van „het egoïsme" — zooals hij het, meer smadelijk dan billijk, noemt — kan worden vervangen door de rechtvaardige en vaderlijke zorg van „de Maatschappij", d. i. van een ontelbaren beambtenstoet. Zietdaar eene miskenning van de werkelijkheid, niet slechts van hare eischen, maar ook van haar toestand, die even duidelijk als de eerbied voor de oppermachtige zedelijke overwegingen den idealist verraadt.

II.

De lezers van Steinthal's „Allgemeine Ethik" kunnen mij te gemoet voeren, dat ik om zijn recht op den naam van idealist te staven een korteren weg had kunnen inslaan. Zij hebben gelijk: een eenvoudig beroep op zijne eigene herhaalde verklaring, zoowel in de opdracht aan zijnen zwager en vriend M. Lazarus, als in het boek zelf, zou strikt genomen voldoende zijn geweest. Doch wij weten nu toch, uit dezen *excursus*, iets meer dan de bedoelde verzekeringen ons hadden kunnen leeren. Wij weten evenwel nog niet genoeg. „Idealisme" is wel eene voorloopige karakteristiek, maar komt toch in zoo onderscheidene vormen voor, dat wij met dien naam alleen ons onmogelijk tevreden kunnen stellen. Van welken aard is dan het idealisme, dat Steinthal voorstaat, en hoe wordt het door hem omschreven en verdedigd?

Prof. Steinthal is een volgeling van Herbart, maar, gelijk van een man als hij te verwachten was, geen slaafsch navolger. Wij moeten dus, om hem te leeren kennen en begrijpen, dieper in zijne beschouwing doordringen en daartoe allereerst het plan en de verdeeling van zijn boek nagaan.

Het begint met eene breede Inleiding (S. 1—92), die vijf hoofdstukken omvat. In het eerste („Das Interesse an der Ethik", S. 1—25) wordt aangewezen, dat en waarom juist in onze dagen de Ethiek aller belangstelling verdient. De natuurwetenschappen nemen thans den hoogsten rang in en hebben daarop ook aanspraak. Maar naast of boven haar is er plaats voor — en dringende behoefte aan — eene wetenschap van het ideale, dat men te vergeefs zou beproeven te verbannen, want het is onuitroeibaar en even onmiskenbaar als het mechanisme dat de natuur kenmerkt. Die wetenschap nu is de Ethiek. In Hoofdstuk II („Vorläufige Bestimmung des Objects der Ethik, des Charakters derselben und ihrer Stellung im System der Wissenschaften. Erkenntniss und Beurtheilung", S. 25—33) zet nu Steinthal uiteen, dat het der Ethiek te doen is, niet om het waarnemen en kennen van de objecten, nader: van de menschelijke handelingen, maar om het beoordeelen of waardeeren daarvan: „sie ist die Theorie einer ge-

wissen Beurteilung". Op dit voorloopig resultaat wordt voortgebouwd in Hoofdstuk III („Nähere Bestimmung des Objects und des Charakters der Ethik. Die Gefühle. Zwei Classen derselben", S. 33—60). Elk waardeeringsoordeel over een object berust op den indruk, dien het op ons maakt, derhalve op het gevoel. Maar nu is dat gevoel verre van enkelvoudig. De indrukken, die het ontvangt, geven wij terug, wanneer wij een object qualificeeren als: aangenaam, nuttig, of ook als schoon (leelijk), goed (slecht). Als wij nu de verschillende gevoelsaandoeningen onderling vergelijken, dan bevinden wij, dat die van de twee laatstgenoemde soorten, de aesthetische en de ethische onderling groote overeenkomst hebben en van de andere „Gefühle" — hoe jammer, dat het Nederlandsch dit meervoud mist! — wezenlijk verschillen. S. merkt niet minder dan vijf kenmerken op, die de genoemde twee gemeen en boven de overige voor hebben. Zij zijn: niet egoïstisch; objectief (d. i. zij hebben betrekking op hetgeen in de objecten zelve aanwezig is en niet op hetgeen deze zijn voor den waarnemer); absoluut (juist omdat zij niet afhangen van het belang of het voordeel des waarnemers); formeel (d. i. zij betreffen niet de stof van het object, maar zekere verhoudingen, die daarin worden opgemerkt, b. v. de lijnen van het beeld en niet den steen, waaruit het gemaakt is); eindelijk: ideaal (d. i. onze eigene schepping, want die verhoudingen zijn niet in de objecten, afgezien van onze waarneming, maar worden daarin opgemerkt, meer nog: daarin gelegd door het subject). Hoe nu uit die gevoelsaandoeningen de aesthetiek en bepaaldelijk de ethiek geboren worden, leert ons Hoofdstuk IV („Von Ideen überhaupt und von der Idee des Guten insbesondere. Gegensatz der Idee zu Begriff, Gesetz und Anschauung. Formales Gefühl und Kritik", S. 61—79). De „Idee", in dit opschrift genoemd, is „eine Kategorie der Beurteilung, aber nicht der Erkenntniss" (S. 63). Op de vraag, waarom wij iets „schoon" of „goed" noemen, geven wij ten antwoord: omdat het overeenstemt met ons ideaal, van schoonheid, van zedelijkheid. Vraagt men verder: waarom is dat uw ideaal? dan verwijzen wij naar „das Urmuster", „die Idee", waarvan onze idealen de belichaming zijn en die, hoewel later dan het concrete ideaal ons tot bewustheid gekomen, toch

daaraan logisch voorafgaat en vóor het ideaal in onzen geest aanwezig moet zijn geweest. Hoe wij nu langs dezen weg tot de Ethiek komen, zal ons duidelijk worden uit de volgende aanhaling: „Die Theorie der Kritik enthält die Gründe des Wolgefallens oder Misfallens, d. h. sie ist die Darlegung des Inhalts der Ideen. Die Ideen an sich sind Maszstäbe, und sie werden Gründe des Gefallens, wenn der an ihnen gemessene Gegenstand mit ihnen übereinstimmt — oder im Gegenteil" (S. 65). Nadat, in het vervolg van dit hoofdstuk, deze beschouwing verder ontwikkeld en opgehelderd is, wordt nu in V („Gestaltung und Gliederung der Ethik. Vollständige Bestimmung des Charakters der Ethik", S. 79—92) de inleiding ten einde gebracht. In de meest gewone behandeling der Ethiek, als „Pflichten-, Tugend- und Güterlehre", kan S. zich niet vinden: zij loopt, meent hij, in een cirkel rond en stelt den waren grond der zedelijkheid niet in het licht. Berust deze op het gevoel en op de ideeën, die op de boven beschreven wijze daarmede samenhangen, dan moet de Ethiek 1° de leer van de zedelijke ideeën ontwikkelen. Daarna onderzoeke zij, 2°, hoe de ethische ideeën in het menschelijke bewustzijn en leven door practische instellingen en zeden zich eene gestalte gegeven hebben. Vervolgens, 3°, richt zij zich op den menschelijken individu en gaat na, hoe hij de ideeën verwezenlijkt. Eindelijk, 4°, wordt de verbindende kracht der ideeën getoetst en, in verband daarmede, de plaats bepaald, die het ethische subject in het groot geheel inneemt.

In de opgave van den inhoud dezer vier deelen mag ik mij thans bekorten, te meer omdat ik op sommige hoofdzaken straks terugkom. Meestal zal ik mij kunnen bepalen tot de mededeeling van de opschriften der voornaamste onderafdeelingen.

Deel I, „Die ethische Ideenlehre" (S. 93—172) handelt eerst over de ideeën in het algemeen en daarna (S. 97 ff.) over de bijzondere ideeën zelve. Zij zijn vijf in getal. Dat wil zeggen: daar zijn vijf formeele verhoudingen van den menschelijken wil — tot zich zelven, tot den wil van anderen, tot de geheele persoonlijkheid — die den toeschouwer aangenaam aandoen en daarom door hem „goed" genoemd worden, gelijk hij het tegendeel van die verhoudingen als „slecht" qualificeert. Met welgevallen ziet hij iemand, die zich rekenschap geeft

van zijn doen en laten en handelt naar beginselen (I), die welwillend jegens anderen gezind is (II), die zich met anderen vereenigt tot hetzelfde doel (III), die ieder het zijne geeft (IV), die naar hooger streeft en het ideaal nader komt (V). Hieraan beantwoorden dan de volgende ideeën: I. Die sittliche Persönlichkeit (S. 97 ff.); II. Die Idee des Wolwollens (S. 108 ff.); III. Die Idee der Vereinigung (S. 124 ff.); IV. Die Idee des Rechts (S. 134 ff.); V. Die Idee der Vollkommenheit (S. 155 ff.).

Het tweede deel, „Die Darstellung der Ideen oder die Formen des sittlichen Lebens", S. 173—311, leidt ons in de werkelijke wereld binnen en doet ons hare inrichtingen kennen, deels als voortbrengselen van de zedelijke ideeën, deels als de schouwplaatsen, waarop zij bij toeneming werkelijkheid verkrijgen kunnen. De gang, die daarbij wordt gevolgd, is deze. Eerst handelt S. over de familie en het huiselijk leven (S. 175 ff.), daarna over de maatschappij (S. 196 ff.). De tweede afdeeling is verreweg de uitvoerigste. Daarin komen ter sprake: de wetenschap; arbeid, handel en verkeer; de kunst; de godsdienst; de gezelligheid; de Staat (1° de burger; 2° de eigendom: hierbij het socialisme); de verhoudingen van personen en van de twee geslachten onderling; de misdadigers; onze afgestorvenen.

In Deel III wordt „der psychologische Mechanismus des ethischen Handelns" beschreven (S. 312—382). De drie hoofdstukken zijn getiteld: Der Mechanismus der Triebe (S. 316 ff.); Besonnenheit und Wille (S. 342 ff.); Freiheit und Bildung (S. 352 ff.). Steinthal doet zich hier kennen als determinist. Zedelijke vrijheid is geen psychologisch feit; zij is een ideaal, een maatstaf ter beoordeeling, maar als zoodanig óok eene macht, die zich gelden laat in het berouw over het gepleegde kwaad en in het streven naar volkomenheid.

Eindelijk wordt in Deel IV „Die ethische Weltanschauung" voorgedragen (S. 383—458). Na eene korte inleiding behandelt de schrijver achtereenvolgens deze onderwerpen: Natur und sittlicher Geist (S. 395 ff.); der Kosmos: das Wahre, Schöne und Gute (S. 403 ff.); das Reich des Intelligiblen oder der objective Geist (S. 413 ff.); Volk. — Menschheit (S. 424 ff.); der Einzelne; das Ideelle, seine Macht und seine Wirklichkeit; das Ideale und seine Verwirklichung (S. 432 ff.); Leid und

Lust; das Uebel und das Gute; das Gewissen; die Verbindlichkeit zum Sittlichen (S. 440 ff.); das Ich und das Selbst, das Wir; die Verantwortlichkeit und die Zurechnung (S. 448—458). Uit deze lijst blijkt aanstonds, wat zich bij de lezing bevestigt, dat de auteur hier niet systematisch te werk gaat. Doch het opschrift van Deel IV is ruim genoeg om al de onderwerpen, die hier ter sprake worden gebracht, te omvatten. — Dit overzicht is voldoende om ons het idealisme van Steinthal voorloopig te doen kennen, maar niet om de weetgierigheid dienaangaande geheel te bevredigen. Laat mij dus vooral de leer der zedelijke ideeën nog wat nader mogen toelichten! Ik doe, vooreerst, opmerken dat S. grooten nadruk legt op de eigenaardigheid van de zedelijke waardeering, van het gevoel waaraan de mensch uitdrukking geeft, zoo dikwerf hij eene handeling — of den wil, die zich daarin uit — goed of slecht noemt. Dit is eene beoordeeling *sui generis*, die dan ook wezenlijk verschilt van die, welke berust op het gevoel van lief en leed of op den indruk, dat het een of ander object ons belang bevordert. S. is hiervan zóo doordrongen, dat hij (S. 38 ff.) op dien grond al aanstonds het Hedonisme en het Utilisme op zijde zet. Er is natuurlijk niets tegen, dat wij feiten en daden waardeeren naar het genot of de smart, die zij ons veroorzaken, of ook naar hunne voor- of nadeelige werking op onzen eigen toestand en dien van anderen. Maar deze beoordeeling valt met de ethische waardeering volstrekt niet samen en gaat daarin ook niet over, noch aanstonds, noch op den langen duur, zooals de Hedonisten en de Utilisten beweren.

Ik wijs, ten andere, op het subject of den drager der ethische ideeën. Het is, volgens onzen schrijver, de mensch. De formuleering van de ideeën zou daaromtrent twijfel kunnen doen ontstaan. Als men hoort van „die sittliche Persönlichkeit" of van „die Vervollkommnung", dan meent men allicht, dat door die termen een maatstaf wordt aangeduid, dien de wijsgeerige zedenleeraar der 19de eeuw aanlegt. Inderdaad is de formule van hem, maar het gevoel, dat zich daarin uitspreekt, is algemeen-menschelijk, al zijn de onontwikkelden niet bij machte om zich daarvan ten volle rekenschap te geven en het samen te vatten in een welgekozen woord. De ideeën zijn „die

Maszstäbe nach denen einiges als löblich, andres als tadelhaft befunden worden ist und für immer befunden werden wird" (S. 85). Wel is waar, dikwerf is en wordt geprezen wat afkeuring, gelaakt wat lof verdient; somtijds zelfs dwaalt in dezen een geheel volk of een gansch tijdvak. Doch dit is daaruit te verklaren, dat de toepassing der zedelijke ideeën vaak door storende invloeden beheerscht en van den rechten weg afgeleid wordt. „Der Beurteilende soll alle pathologischen und sogar alle formal-ästhetischen Gefühle zum Schweigen bringen und nur das formale ethische Gefühl sprechen lassen" (S. 86) — en het ligt in den aard der zaak, dat niet ieder dit steeds kan doen. Laat S. hierop volgen, dat de maatstaf van lof en berisping aan „die Vernunft" moet worden ontleend en dat „an ihren (d. h. der Vernunft) Maszstäben nicht blos die Tat selbst sondern auch das Urteil gemessen werden soll, das über dieselbe ergangen ist" (S. 86), dan moet daarbij wel gedacht worden aan de „Vernunft", die alle menschen gemeen hebben, al wordt zij niet door ieder goed gebruikt.

Mijne laatste toelichtende opmerking betreft de verhouding van het tweede tot het eerste deel van de „Allgemeine Ethik". Luidt de titel van Deel II, waarin het huiselijk en maatschappelijk leven beschreven wordt, „Die Darstellung der Ideen", dan behoeft het — zou men zeggen — geen bewijs, dat de ideeën algemeen-menschelijk zijn: hoe zouden zij zich anders kunnen „darstellen" in het gezin, in de Maatschappij, in den Staat? S. noemt ze immers „die Formen der objectivirten, der bestehenden Sittlichkeit, diejenige Schöpfungen der sittlichen Ideen, durch welche diese selbst erst Wirklichkeit gewonnen, sich bis heute fortgepflanzt und entwickelt haben" (S. 173). Intusschen blijkt toch — en dit is het wat onze aandacht niet mocht ontgaan — dat deze uitspraak *cum grano salis* moet worden opgevat. Zij wordt niet beperkt door hetgeen wij op dezelfde bladzijde lezen: „Man darf nicht erwarten, dass jede ethische Idee ihre Institution geschaffen haben werde; vielmehr zeigen sich in jeder Einrichtung sämmtliche Ideen wirksam"; immers dit schijnt ons zeer natuurlijk en doet niets af van de voorop gezette stelling, dat de maatschappelijke inrichtingen door de ethische ideeën geschapen zijn. Doch bedenkelijker is wat aanstonds volgt: „Ja, wir brauchen uns auch

gar nicht gegen die Erkenntniss abzuschliessen, dass (N. B.) alle Lebensformen zuerst aus Naturtrieben und dem allgegenwärtigen Selbsterhaltungstriebe zur Erreichung materieller bestimmter Zwecke geschaffen sind" (S. 173 f.). S. ziet hier geen tegenstrijdigheid: „diese rein mechanisch-historische Betrachtung des Lebens ist durchaus berechtigt; aber nicht minder ist es unsre ethische. Wie aller Geist im Körper lebt, so auch die Sittlichkeit; sie hat sich in die menschliche Natur hineingebaut. Aber damit erst ist das höchste Tier zum Mensch geworden, zu etwas völlig anderm als ein Tier" (S. 174). Dit is evenwel niet duidelijk. De vergelijking met lichaam en geest gaat blijkbaar mank — indien nl. de maatschappelijke instellingen en inrichtingen toch ook zelve, volgens het voorafgaande, scheppingen van de ethische ideeën zijn. Ook de laatste volzin laat aan helderheid te wenschen over: indien de zich „hineinbauende" zedelijkheid het dier tot mensch maakt, vanwaar dan de zedelijkheid zelve? Niet uit den mensch, want deze moet nog komen, maar vanwaar dan? Er hangt hier een nevel, dien het ons niet gelukt te doen optrekken. Wij willen het in gedachte houden en later onderzoeken, wat daarvan de oorzaak zij.

III.

Het schijnt wel, dat thans het oogenblik daar is om ten aanzien van de leer der zedelijke ideeën, die den grondslag uitmaakt van Steinthal's Ethiek, conclusie te nemen. Werkelijk zal ik mij daaraan niet onttrekken. Maar ik moet mij toch veroorloven, om straks te vermelden redenen, hierbij de grootst mogelijke beknoptheid in acht te nemen.

Ik herinnerde het reeds: S. is, wat aangaat de „Begründung" der zedelijkheid en de afleiding van de Ethiek, Herbartiaan. Wij behoeven dus dit gedeelte van zijn systeem niet te beoordeelen, als ware het nu voor het eerst voorgedragen; wij mogen de critiek, waaraan Herbart's leer reeds herhaaldelijk is onderworpen, vrijelijk onderstellen [1]). Ik bepaal mij daarom tot een tweetal opmerkingen.

---

1) Vgl. o. a. Ed. von Hartmann, *Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins* S. 107—117, 135 f., 160 f.

1° Steinthal's leer komt met die van Herbart niet geheel overeen. Ook bij dezen vijf ideeën, waarvan evenwel éene bij S. weggevallen en door eene andere vervangen is. Ik bedien mij, bij de mededeeling van Herbart's leer, van de woorden van een Nederlandsch volgeling, Mr. J. O. H. Ramaer, die eene meer uitvoerige uiteenzetting van de denkbeelden zijns meesters aldus samenvat: „Hiermede zijn wij aan het einde van de reeks der mogelijke formeele wilsverhoudingen gekomen. Na verwerping toch der objecten van het willen zijn er voor den wil geen andere verhoudingen mogelijk dan òf die tot het eigen zedelijk inzicht van den willenden persoon (I. idee der inwendige vrijheid) òf die tot een ander willen. Dit andere kan verder een willen hetzij van denzelfden (II. idee der volkomenheid), hetzij van een anderen persoon zijn, en in dit geval wederom òf een enkel voorgesteld, ondersteld vreemd willen (III. idee der welwillendheid) òf een werkelijke vreemde wil. De verhouding eindelijk van den wil tot dien werkelijken vreemden wil kan hetzij onopzettelijk (IV. idee des rechts), hetzij opzettelijk (V. idee der vergelding) zijn te weeg gebracht. Andere gevallen laten zich niet denken" [1]). — Dit résumé zou te kort zijn om volkomen duidelijk te wezen, indien het niet door de voorafgaande mededeelingen over Steinthal werd opgehelderd. Ook bij dezen is de wil het object van het zedelijk oordeel, nader: de wil eens anderen, die door mij wordt waargenomen, nog nader: die wil afgezien van hetgeen waarop hij gericht is, beschouwd van de formeele zijde, in zijne verhoudingen tot den handelenden persoon en tot de wilsuitingen van anderen. Doch nu komt S., gelijk wij zien, bij gelijkheid van uitgangspunt tot een ander resultaat. In zijne „sittliche Persönlichkeit" herkennen wij gereedelijk Herbart's idee der inwendige vrijheid; hier is het verschil slechts schijnbaar. Doch bij hem ontbreekt de idee der vergelding, gelijk omgekeerd Herbart de idee der vereeniging niet heeft. Dit acht ik een zeer bedenkelijk verschijnsel — wel te verstaan in verband met het beweerd algemeen-menschelijk karakter van

---

1) *Acad. Proefschrift over den grond en het begrip des rechts naar de school van Herbart* enz. (Leiden, 1864), bl. 27 v.

de ideeën. Dat H. en S. het onderling niet volkomen eens zijn ten aanzien van de wijze, waarop de zedelijkheid in hare bestanddeelen moet worden ontbonden — niets is natuurlijker, bijna zeide ik: onschuldiger dan dit. Maar dat zij, in weerwil van hunne geestverwantschap, den maatstaf, dien de mensch bij het goed- en afkeuren aanlegt, niet dan met belangrijke afwijkingen kunnen beschrijven, dit wekt zeer ernstigen twijfel aan de deugdelijkheid van het stelsel, dat zij onderling gemeen hebben.

2°. Werkelijk rijzen er dan ook tegen dat stelsel zeer gewichtige bedenkingen. Wij kunnen niet toestemmen, dat het zedelijk oordeel allereerst gaat over anderen en eerst daarna over den willenden en handelenden persoon zelven; de tegenovergestelde gang is die der ervaring; wie de stem van zijn geweten nog niet heeft gehoord, heeft over anderen wel een — hedonistisch of utilistisch — oordeel, maar niet een echt-zedelijk oordeel [1]) Evenmin mogen wij toegeven, dat bij de zedelijke waardeering het object van den wil niet in aanmerking genomen en uitsluitend op zijne formeele verhoudingen (zie boven!) gelet wordt. Dit moge het standpunt zijn van den Kantiaanschen of na-Kantiaanschen wijsgeer, zulk een afgetrokken oordeel kan onmogelijk primitief zijn, en dat zou het toch moeten wezen, indien aan de ideeën de rol wierd toegekend, die Steinthal haar opdraagt. Eindelijk moet ook nog, afgezien van deze algemeene opmerking, tegen de bewering, dat deze zedelijke ideeën aan den lof en aan de berisping, die wij anderen waardig keuren, ten grondslag liggen, protest worden aangeteekend. Inzonderheid heb ik bezwaar tegen I en III bij Steinthal („die sittliche Persönlichkeit" en „die Idee der Vereinigung"). Aan een persoon, die weet wat hij wil en daarnaar handelt, hebben wij aesthetisch welgevallen; zedelijk wordt dit dan eerst, wanneer dat willen zelf zedelijk gehalte heeft. Zoo is ook de vereeniging van twee of meer personen dan-alleen goed, wanneer daarmede het goede beoogd en tot stand gebracht wordt. Natuurlijk oordeelt S. evenzoo en verzuimt hij dan ook niet, dit bij de behandeling van die twee ideeën in het licht te stellen (S. 97 ff.,

1) Vg. James Martineau, *Types of Ethical Theory*, Vol. II: 25—31.

124 ff.). Doch het feit zelf, dat daarbij nadere omschrijving en waarschuwing tegen misverstand noodig is, levert het bewijs, dat de afgetrokken ideeën ten onrechte de grondslagen van het zedelijk oordeel worden genoemd.

Genoeg om duidelijk te maken, waarom ik mij in den vorm, waarin Steinthal zijn idealisme kleedt, niet kan vinden. Dit verhindert mij evenwel niet, dat idealisme zelf te waardeeren en in oprechtheid hulde te brengen, zoowel aan den ernst en de reinheid zijner opvatting in haar geheel, als aan eene geheele reeks van bijzonderheden, die van fijne opmerkingsgave getuigenis afleggen. Het zou mij leed doen, indien de voorafgaande critiek deze welgemeende lofspraak scheen te verzwakken. Ik heb haar, om dat te voorkomen, zooveel mogelijk bekort. Doch daarvoor bestond nog eene andere reden. De titel van mijn opstel wijst het reeds aan: over het idealisme zelf van Steinthal wenschte ik niet meer te geven dan noodig is om het èn te staven èn te kenschetsen; om het verband tusschen dat idealisme en de wereldbeschouwing, die door Steinthal wordt gehuldigd, was het mij te doen. Reeds lang genoeg heb ik mijne lezers tot de behandeling van dat onderwerp voorbereid: laat mij thans daartoe mogen overgaan!

Al behoort Steinthal tot de beoefenaren der geestelijke wetenschappen, toch is hij der mechanische natuurbeschouwing met hart en ziel toegedaan. In de inleiding (S. 11 ff., 14 ff.) vestigt hij de aandacht op hare algemeene verbreiding en op hare onbepaalde heerschappij in onzen tijd. Daar reeds komt het duidelijk uit, dat hij er niet aan denkt haar òf te bestrijden òf te beperken: alle pogingen om het „mechanische Entwicklungs-getriebe" teleologisch op te vatten zijn mislukt en moesten mislukken. De natuur „ist kein Kosmos mehr, Schmuck und Ordnung, sondern ein Gegeneinander der Kräfte" (S. 12). Op haar gebied heerscht immers het toeval. Wèl is elk wezen aan vaste wetten onderworpen, maar zijn voortbestaan en zijne ontwikkeling hangen af van zijn samentreffen met andere wezens, in den strijd waarmede het òf bezwijkt òf hooger opklimt — en dat samentreffen is toevallig (S. 13). Te vergeefs beproeft men dus, in de natuur en in den strijd om het bestaan, die op haar terrein onophoudelijk

woedt, eene idee te vinden of aan te wijzen: het is een blind spel van blinde krachten. Is, aan den anderen kant, het idealisme onuitroeibaar en al aanstonds de taal, waarin wij het natuurproces beschrijven, daarvan geheel doortrokken, er schiet dan niets anders over, dan dat wij „die Idee mitten in die mechanische Denkweise hineinstellen" en „in voller Anerkennung der mechanischen Welt den Idealismus unsrer Gesinnung betätigen" (S. 18). Dat is juist de taak van de Ethiek.

Hoe ondubbelzinnig dit klinken moge, toch zou het niet goed zijn, de denkwijze van Steinthal uitsluitend uit deze inleidende beschouwingen af te leiden, waarin hij immers meer verslag geeft van den stand der hedendaagsche wetenschap dan zijne eigene overtuiging blootlegt. Maar dat behoeft ook niet. In het derde en vierde deel zijner Ethiek vindt hij ruimschoots gelegenheid om uit te spreken, hoe hij zelf denkt, en maakt hij daarvan ook zonder eenige terughouding gebruik. Het derde deel kunnen wij hier nagenoeg laten rusten: uit de bloote inhoudsopgave (boven bl. 286) blijkt reeds, welken weg S. hier bewandelt. Maar het vierde, „die ethische Weltanschauung", vordert al onze opmerkzaamheid.

Aan de spits van Hoofdstuk I („Natur und sittlicher Geist") staat eene bepaling, die wij voortdurend in gedachte moeten houden: „Unter Natur wird hier das All verstanden, insofern es unter dem Gesichtspunkte der Causalität angesehen wird; unter Geist dagegen die freie Setzung eines sittlichen Zweckes. Also gehört auch die Seele unter die Natur, insofern sie Gesetzen der Notwendigkeit (psychologischen Gesetzen) unterworfen ist" (S. 395). Nu wordt aangaande die natuur, in overeenstemming met de Inleiding, ook hier geleerd, dat daarin het toeval heerscht, d. i. het tegenovergestelde van den wil, die zich van zijn doel bewust is. „In der Natur, wohin wir auch blicken, selbst in den seelischen Bewegungen, dem Gewirr der Vorstellungen, Gefühle und Begierden, insofern sie im Mechanismus des Bewusstseins Gesetzen folgen, ohne von einem Zweck beherscht zu werden, zeigt sich ganz unleugbar nichts als Zufall" (ald.). De natuur — zoo heet het op de volgende bladzijde — is, nauwkeurig gesproken, evenmin een organisme als een mechanisme, noch „ein Ganzes, das mit seinen Teilen durch sich selbst entsteht, indem die Teile sei-

nem Werden und seinem Bestande dienen", noch „zu einem bestimmten Zwecke von einem seiner Absicht bewussten und über gegebene Mittel verfügenden Willen angefertigt". „Sie hat überhaupt weder einen Zweck noch ein Centrum in sich; sie ist ein wogendes, nimmer rastendes Meer von Erscheinungen oder Ereignissen, deren jedes seine Bedingungen hat". Deze voorstelling aanvaardt S. in al haren omvang en met al hare gevolgen, o. a. met de daaruit voortvloeiende opvatting van het ontstaan der nieuwe soorten en geslachten. Ook dit is een werk van het toeval. Wel zullen alle exemplaren van eene soort op dezelfde wijze worden aangedaan door de invloeden, waaraan zij worden blootgesteld, maar zij hebben niet alle dezelfde ontmoetingen, en van deze hangt het af, wat er van hen worden zal. „So waltet der Zufall für jedes einzelne Wesen besonders, für das eine zum Glück, für das andere zum Unglück" (S. 398). „Nirgends ein Zweck" — zoo heet het S. 399, in gespatiëerde letteren [1]. Op dezen regel, m. a. w. op de onbepaalde heerschappij van het toeval, maken ook de twee gebeurtenissen geen uitzondering, die S. de belangrijkste in het ontwikkelings-proces noemt: het ontstaan van het bewustzijn en het optreden van den mensch. „Durch irgend einen unbekannten Zufall" ontstond op aarde een wezen, dat gevoelde of weet had van wat het ondervond. „Wie jenes Wesen zufällig entstanden war, so ging es auch zufällig nicht unter, sondern breitete sich aus". In den strijd om het leven ontwikkelde zich het organisme hooger en hooger — „alles zufällig, und so kam es denn auch, ganz zufällig, dass in einer zweiten Epoche dasjenige Wesen hervortrat, zweifüssig und zweihändig, welcher dem Zufall den Krieg ansagte, indem es Vernunft als Zweck setzte" (S. 401). De mensch, die van den aanvang af meer was dan dier en zich in den loop der eeuwen meer en meer aan het dierlijke d. i. toevallige zijn ontworsteld heeft — de mensch kan zeg-

1) Vg. S. 400: „Weder auf der Sonne, noch auf der Erde, weder für jene, noch für diese — nirgends ein Zweck" en S. 401: „Was notwendig, nach Gesetz, nach Zufall, was unter Bedingungen geschieht, geschieht weder durch sich selbst noch auch um sein selbst willen: in der Natur gibt es kein selbst, und also auch keinen Zweck, sondern nichts als vom Gesetz bestimmtes, aber vom Zufall veranlasstes Geschehen".

gen: „In mir hat sich das All zufällig selbst überwunden, hat in mir die Vernunft entstehen lassen und hat der Vernunft sich und mich unterworfen. Meine Vernunft will ein ihr gemässes All — einen Kosmos, Wahrheit, nämlich logische Erkenntniss, einen selbstbewussten Willen und gute Tat, schöne Gestalt; sie will ein intelligibles Reich über die Natur, eine Welt der Humanität" (S. 402).

Men zal niet licht beweren, dat deze bazuin een onzeker geluid geeft. Maar laat ons toch nog, om geheel zeker te gaan, Prof. Steinthal hooren over enkele onderwerpen, die ons vanzelf voor den geest komen, als wij hem zoo over de natuur en over den mensch in verhouding tot haar hooren spreken.

Vooreerst over „das Reich des Intelligiblen," aan het slot van de laatste aanhaling vermeld. Hij wijdt daaraan een afzonderlijk hoofdstuk (S. 413—424). Daaruit blijkt, gelijk wij konden verwachten, dat dit „rijk" bestaat door den mensch. Hij objectiveert zijne „Vernunft," hij geeft aan de idealen, door haar gevormd, eene gestalte in de taal, in de maatschappelijke instellingen enz. Deze zijne scheppingen bestaan voort en ontwikkelen zich; zij nemen, om zoo te zeggen, de volgende geslachten onder hare hoede, voeden ze op en bewijzen hun daardoor een onwaardeerbaren dienst. Maar niettemin is die „objektive Geist," hoewel boven den individu verre verheven, het product van de menschelijke „Vernunft" zelve en slechts in denzelfden zin als deze boven de natuur.

Ten andere over het verband tusschen Ethica en Metaphysica. Hij wil wel toegeven (S. 383—386), dat het ons eene behoefte is, de „Einzelgeister" samen te vatten in de voorstelling van een „Gesammt-geist" en ze te beschouwen als de openbaring of de verwerkelijking van dezen. Maar hij verzet zich nadrukkelijk tegen de verbinding van deze metaphysische Idee „vom absoluten Geist" — zooals S. 385 de formule luidt, nadat eerst van „der Gesammt-geist" gesproken was — met de ethische ideeën. Deze laatste kunnen daarbij slechts verliezen en worden daardoor zelfs lichtelijk verontreinigd. „Der absolute Geist ist nicht ethisch" — zoo wordt het in de inhoudsopgave kort uitgedrukt. Hij is een begrip, uit het nadenken over de werkelijkheid geboren, terwijl de ethische ideeën bepalen niet wat is, maar wat behoort te zijn.

Wordt hier dus, in het belang der Ethiek, op hare losmaking van de Metaphysica aangedrongen, evenzoo was reeds in de Inleiding tegen hare samenkoppeling met het geloof in God en met eenig godsbegrip geprotesteerd. Nadat herinnerd was, hoe zich in de Christelijke maatschappij naast de zedenleer, die op het geloof in God gebouwd en uit de goddelijke openbaring afgeleid werd, eene wijsgeerige, onafhankelijke ethiek had ontwikkeld, wordt hieruit deze gevolgtrekking afgeleid: „Demnach verhält sich die philosophische Ethik gegen die Idee der Gottheit, in welcher Form sie auch gedacht werden möge, völlig gleichgültig, sie ist weder für Theismus oder Deismus, noch Pantheismus oder Atheismus, noch auch gegen eine dieser Gestaltungen des Glaubens. Wie in der Physik zur Lösung ihrer Aufgaben niemals Gott herbeigezogen werden darf, so auch in der Ethik nicht; aber diese wie jene ist gar nicht in der Lage, einen Beweis für oder gegen den Glauben zu führen" (S. 10).

Maar hoe dan de verhouding, nu niet van de Ethiek, maar van het zedelijk leven zelf tot den godsdienst? Het komt Steinthal, in de paragraaf die hij aan dit onderwerp wijdt (S. 225—229), wel te stade, dat de term waarvan hij zich bedient, „Religion," niet met „God" is samengesteld. Nu klinkt wat hij ons verkondigt minder vreemd. Men oordeele! „Soweit Sittlichkeit da ist, so weit Wolwollen und Rechtlichkeit reicht, Wahrhaftigkeit und Treue, soweit wahre Kunst auch wahrhaft genossen wird: soweit ist auch Religion wirklich" (S. 226). Het is, zoo gaat hij voort, het wezen der zedelijke persoonlijkheid, dat haar eigen inzicht den wil wekke en besture. Om dat te kunnen doen, moet het inzicht de macht daartoe bezitten, en deze verkrijgt het door de liefde tot het goede. „Wenn wir diese Liebe zum Guten als besondres Moment des sittlichen Lebens auffassen, so ist sie Religion d. h. Begeisterung für alles Wahre, Schöne und Gute. Die vorliegende Ethik soll beweisen, dass die Sittlichkeit und die Religion auch für den Atheismus wesentlich dieselbe Geltung und Bedeutung habe, wie für den Glauben an Gott; dass auch dieser Glaube nur eine Form der Religion ist, neben welcher eine andere Form ohne denselben recht wol bestehen darf" (ald.). Nog éene aanhaling! Wil men — zoo

heet het — een persoonlijk Wezen erkennen, dat de absolute goedheid, waarheid en schoonheid is en „God" genoemd wordt, het recht daartoe kan der rede niet worden ontzegd; dan is dus „Religion die Begeisterung für Gott." „Wer aber einer solche Personificirung eines lebendigen Gottes der Güte, Wahrheit und Schönheit nicht bilden mag, also Atheist ist, der kann darum von der Anerkennung des Inhaltes des absoluten Wesens nicht entbunden werden: für ihn ist Religion die Begeisterung für ganz denselben Inhalt, aufgefasst in unpersönlicher Weise als das intelligible Reich der Humanität. „*Dein Reich komme*" lautet das Gebet des jüdischen und christlichen Gläubigen, wie des Atheisten; denn es ist dem Inhalte nach nur ein und dasselbe Reich" (S. 227).

Onwillekeurig vallen wij hier onzen schrijver in de rede. Uw „denn," zoo voegen wij hem toe, gaat niet op. Want al is het „een en hetzelfde rijk," daaruit volgt nog niet, dat ook de atheïst om de komst van dat rijk bidden zal! Doch Steinthal is hier over het algemeen niet genoeg op zijne hoede tegen het gevaar van zich aan woordenspel schuldig te maken. Na aldus „die Religion" omschreven te hebben, handelt hij over de godsdienstige gemeenschap, over de Kerk en de plaats, die zij in het leven inneemt. Was het niet volstrekt noodig geweest, vooraf te herinneren, dat elke Kerk nog iets anders is en wil zijn dan een instituut tot bevordering van den godsdienst, die met geestdrift voor al het schoone, ware en goede samenvalt? Van de vriendelijke vergunning, vervat in de woorden: „der Glaube an Gott nur eine Form der Religion, neben welcher eine andere Form ohne demselben recht wol bestehen darf" — is tot nu toe, zoo wij de kerk der Positivisten uitzonderen, nog geen gebruik gemaakt. Het geeft aanleiding tot misverstand, indien dit bij de beschouwing der historische kerken niet wordt in het oog gehouden.

Doch dit in het voorbijgaan! Wij weten nu genoeg van Steinthal's denkwijze, om haar in haar geheel te durven beoordeelen.

IV.

Terwijl ik mij voorbereid om aan de voorafgaande mededeelingen enkele critische opmerkingen toe te voegen, komt mij n° 1 van het *Bijblad van de Hervorming* in handen. Daar lees ik in Dr. Bruining's opstel over „het onvoorwaardelijk plichtbesef als bron en grondslag van het godsdienstig geloof" de woorden: „Dat een doelloos werkende natuur onder meer ook zedelijke wezens, wezens voor wie liefde en toewijding eene levensbehoefte zijn, heeft voortgebracht, is niet in zich zelf ongerijmd; erkenning dat er zulke wezens bestaan, sluit dus geenszins onmiddellijk erkenning van een heilige almacht in . . . . ." (bl. 3)[1]. Volkomen juist! Steinthal is daar om het ons door zijn voorbeeld te bewijzen. Wat wij in hem zien, mocht Bruining zeker „niet in zich zelf ongerijmd" noemen.

Maar wat hij zoo noemt is daarom nog niet, in zijne schatting of in de onze, natuurlijk en zooals het behoort te zijn. De „doelloos werkende natuur" en, als haar voortbrengselen, de „zedelijke wezens voor wie liefde en toewijding eene levensbehoefte zijn" passen veeleer zeer slecht bij elkander. Ook hiervoor mag ik mij beroepen op Bruining's verhandeling en op de geheele reeks, waartoe zij behoort. Vooralsnog is de strijd tusschen hem en Dr. Ph. R. Hugenholtz niet bijgelegd; ook Dr. L. H. Slotenmaker is er niet in geslaagd dien te beslechten[2]) en neemt op eenigen afstand van den een en van den ander een eigen standpunt in. Het is mijn voornemen niet, mij te mengen in hun vriendschappelijken twist. Doch wellicht doe ik een niet onverdienstelijk werk door de aandacht te vestigen op hetgeen zij, bij alle verschil, met elkander gemeen hebben en wat hen tevens van Steinthal onderscheidt. Zij zijn het oneens ten aanzien van de wijze, waarop het godsdienstig geloof en de hoogste zedelijkheid, met

---

1) Daarentegen — zoo gaat B. voort — is die erkenning wèl een onmiddellijk uitvloeisel van het onvoorwaardelijk plichtsbesef d. i. van de aanneming der zedenwet als volstrekt verbindend. Op die tegenstelling kom ik straks nog even terug.

2) Zie *Godsdienstig geloof en plichtsbesef* in Bijblad van de Hervorming, 1885 n°. 8(bl. 113—124).

name het besef van onvoorwaardelijke verplichting, van elkander afhangen. Terwijl Hugenholtz het eerste in het laatste begrepen of opgesloten acht, ziet Bruining in het laatste een uitvloeisel van het eerste, en zijn beide, in de schatting van Slotemaker, wèl zelfstandig, maar tevens voorbestemd om met elkander samen te smelten [1]). Maar dit staat bij hen allen gelijkelijk vast, dat die twee, het plichtbesef en het godsdienstig geloof, bijeenbehooren. Welnu, dat is het juist wat wij Steinthal hoorden ontkennen. De nadere overweging van zijne theorie zal ons, zoo ik mij niet bedrieg, overtuigen, dat zij te recht door onze strijdende vrienden wordt afgewezen, en hoe belangrijk hunne eenstemmigheid te dezen aanzien heeten mag.

De natuurbeschouwing zelve van Steinthal zal ons niet lang bezighouden. Als ik haar volstrekt onbevredigend noem, dan reken ik op algemeene instemming. Zijne bewering, dat in de natuur, en bepaaldelijk in de ontwikkeling van de organismen op onze planeet, het toeval heerscht, berust op eene definitie van „toeval," die zich niet laat verdedigen. Hij bestempelt met dien naam elke ontmoeting, elken samenloop van omstandigheden, die niet met noodwendigheid voortvloeit uit den aard van het wezen, dat zulk eene ontmoeting heeft of in zoodanige omstandigheden komt. Inderdaad, uit het oogpunt van dat wezen beschouwd, had de constellatie eene andere kunnen zijn en mag zij dus toevallig heeten. Maar dat wezen is een deel of een product van de natuur. En in de natuur is het verkeer van dat wezen onder bepaalde omstandigheden en zijn samentreffen, niet met A of B, maar met C en D even noodwendig als het bestaan en de aard van het wezen zelf. Wil men gene „toevallig" noemen, dan passe men dien naam ook op deze toe, en zoo men — te recht — hiertoe niet kan besluiten, dan spreke men ganschelijk niet van toeval in de natuur.

Doch dit is, zal men zeggen, meer een bezwaar tegen het spraakgebruik van S. dan tegen zijne denkwijze: schrijf „nood-

1) S. leert, aan den eenen kant, dat het onvoorwaardelijk plichtbesef voorkomt ook bij dezulken, die vreemd zijn aan alle godsdienstig geloof (bl. 120 v.), maar ook, aan de andere zijde, dat de teleologische natuurbeschouwing en het besef van zedelijke gebondenheid er op zijn aangelegd om elkander te ontmoeten (bl. 123 v.).

wendig" waar hij „toevallig" zegt, het blijft dan toch bij zijne bewering, dat in de ontwikkeling geen doel valt op te merken (boven, bl. 293 v.). Wij kunnen hier niet, incidenteel, de geheele teleologie behandelen. Maar wederom reken ik op algemeene instemming, als ik stel dat hare volstrekte loochening, zooals wij die, ik zou bijna zeggen: in den grofsten vorm bij S. aantreffen, reeds uit het bloot-wetenschappelijk oogpunt geheel onaannemelijk is. De wetenschap zoekt naar verklaring en rust niet, vóordat zij die gevonden heeft. Maar hoe kan zij zich dan ooit nederleggen bij het resultaat, dat S. ons voorlegt: ergens ontstond eens bij toeval het bewustzijn en elders op een anderen keer bij toeval een persoonlijk zelfbewust wezen? Als wij, *sit venia verbo*, daarmede naar huis gestuurd worden, dan is het waarlijk de moeite niet waard de scholen der natuurwetenschap te bezoeken. Men versta mij niet verkeerd! Het zou de onredelijkheid zelve zijn, van de natuurstudie méer te eischen dan zij vooralsnog geven kan. Voor haar *ignoramus* buigen wij ons eerbiedig, ook, indien het niet anders kan en zeer ongaarne, voor haar *ignorabimus*. Want daarin ligt opgesloten, dat hier, ook haars erachtens, een probleem overblijft. Maar ons, waar het feiten geldt van zoo overweldigende beteekenis, af te schepen met een herhaald „bij toeval", als moesten wij nu dankbaar zijn en voldaan, inderdaad, dat mag niet.

Ik sta hierbij evenwel thans niet langer stil. Steinthal gaf ons geen scheppingsgeschiedenis en ook geen Metaphysica, maar eene „Allgemeine Ethik". Het is dus niet meer dan billijk, dat wij hem ontmoeten op dit, door hem zelven gekozen terrein. Doch hier werken, mijns inziens, de ontkenningen door, die wij hem hooren uitspreken, en veroorzaken zij groote onveiligheid en verwarring. Het idealisme, op naturalistischen grondslag opgetrokken, wankelt en is blootgesteld aan bedenkelijke afdwalingen.

Onze Schrijver zelf heeft daarvan blijkbaar geene „Ahnung". Het schijnt hem volkomen in de orde, dat de mensch, des toevals zoon, zich zijne idealen en ideeën vormt, daaraan eene gestalte geeft, daarnaar al het bestaande beoordeelt en vervormt en van de toekomst hunne allengs vollediger verwezenlijking verwacht. Maar is dat een redelijk zelfvertrouwen?

Men zou een bevestigend antwoord op die vraag ongeveer op deze wijze kunnen motiveeren. Hoe de mensch geworden is, kunnen wij in het midden laten. Hij is er nu eenmaal, toegerust met een redelijk-zedelijken aanleg, dien hij wel volgen moet. Met noodwendigheid vormt hij zich de zedelijke ideeën, en even noodwendig oefenen deze op hem haren machtigen invloed. Van de vraag naar zijnen oorsprong is de beteekenis en de waarde van die ideeën volstrekt onafhankelijk. Hij kan daaraan evenmin twijfelen als aan zijn eigen bestaan. Hij doet slechts wat hij niet kan nalaten, wanneer hij zich zelven en zijne zedelijke wereld oneindig hooger en beter acht dan de blinde natuur om zich heen en het vertrouwen koestert, dat van die vergelijkende waardeering de keerzijde is.

Kan evenwel zulk eene redeneering den toets doorstaan? Ik voor mij zou niets meer verlangen, indien de zedelijke ideeën waren te beschouwen als louter-persoonlijke, bloot-subjectieve oordeelen, die men desverkiezende ook aan anderen kon aanprijzen, maar die op algemeene geldigheid volstrekt geen aanspraak maakten; indien voorts tegen de toepassing van die ideeën op ons eigen leven geene andere macht in verzet kwam. Maar noch de eene, noch de andere onderstelling beantwoordt aan de werkelijkheid. Om met hetgeen ik in de tweede plaats noemde te beginnen: wie zijn leven naar Steinthal's vijf zedelijke ideeën wil inrichten, aanvaardt daarmede een zwaren strijd tegen de zinnelijke neigingen en het egoïsme, dien ik niet behoef te beschrijven, omdat ieder dien uit eigen ervaring kent. Hij getroost zich dat en volhardt, indien — maar ook slechts zoolang als — hij overtuigd is, dat hij niet anders mag, dat hij aan die ideeën en aan hare verwezenlijking gebonden is. De twijfel aan haar goed recht zou zijn pogen aanstonds verlammen; zonder de volle verzekerdheid dienaangaande geen zedelijke strijd. Doch wel beschouwd sluit reeds de erkenning van de zedelijke ideeën, geheel op zichzelve, die verzekerdheid in zich. En dit brengt mij tot de eerste onderstelling, waarvan ik zoo even de berusting in de door mij voorgeslagen verdediging van Steinthal's idealisme afhankelijk maakte: zij is evenmin met de werkelijkheid in overeenstemming als de tweede. Noch hij, noch eenig ander „Ethiker", wien het met zijne wetenschap ernst is, noch ook

de leek, wien niet de theorie maar de zedelijkheid zelve ter harte gaat, kan zich tevreden stellen met de louter-subjectieve geldigheid der ideeën. Het zedelijk waardeeringsoordeel is uit zijnen aard méer dan eene persoonlijke voorliefde voor deze of die wilsrichting; het acht zich verongelijkt, wanneer het wordt aangezien voor eene onschuldige, wijl niemand bindende phantasie. Wie — in vollen ernst — van „zedelijk goed" of „slecht" spreekt, bedoelt altijd iets meer dan „goed" of „slecht voor mij". Wèl blijft hij zich bewust, dat zijne zedelijke maximen door een ander moeten worden aanvaard vóordat ze dien ander binden kunnen, maar die aanvaarding durft hij vorderen, en waar zij ontbreekt, daar ziet hij eene fout [1]).

Welnu, indien dit zoo is, dan laat zich ook het idealisme op naturalistischen grondslag niet zóo handhaven, als ik dat, *γυμναστικῶς*, trachtte te doen. Een product van het toeval kan mij niet binden, noch ook door mij aan een ander worden opgelegd. Op Steinthal's standpunt is èn het zijn èn het zoo-zijn van de ideeën louter contingent. Ware, toevalligerwijze, éene der voorwaarden, waarvan het optreden van den mensch afhing, achterwege gebleven, dan zou er geen menschdom bestaan — waarschijnlijk zelfs in het geheel geen redelijk-zedelijke wereld, want dat die op eene andere planeet of ster zou te vinden zijn, is onbewezen en min aannemelijk [2]). Ware,

---

1) Vg. hiermede bl. 298 n. 1. Zonder het te zoeken kom ik hier met Dr. Bruining in strijd. Na herhaalde overweging van zijn laatste opstel moet ik volhouden, dat hij het besef van onvoorwaardelijke verplichting en de toewijding aan het goede of aan de gemeenschap veel te scherp van elkander onderscheidt Is die toewijding geen zaak van temperament, geen voorbijgaande opwelling, maar zelfbewust en echt-zedelijk, dan gaat zij, als ik wel zie, steeds gepaard met het tweevoudige besef, dat de zich toewijdende zelf daarmede doet wat hij gehouden is te doen, en dat zijne levensrichting ook voor anderen, niet slechts begeerlijk, maar volstrekt betamend is. Zedelijkheid zonder dat besef, als private liefhebberij gedreven, schijnt mij niet aan de werkelijkheid ontleend. Ik kan het dan ook Dr. Slotemaker niet ten kwade duiden, dat hij het verschil tusschen de twee genoemde openbaringsvormen van het zedelijk leven had verwaarloosd.

2) Vg. S. 402 n. „Die Frage, ob es ausser den Menschen irgendwo noch vernünftige Wesen gibt, kümmert mich nicht. Die meisten Gestirne, vielleicht alle, verraten Verhältnisse unter denen ein menschliches Wesen nicht existiren kann. Ich schrecke vor dem Gedanken nicht zurück, dass im unendlichen All blosz die Erde Menschen trägt, und blosz die Menschen vernünftige Wesen sind. Der Mensch ist so grosz, dass das All zufrieden sein mag, blosz auf der kleinen Erde Menschen zu haben."

wederom toevalligerwijze, de mensch geboren onder andere omstandigheden, dan zou zich uit „het psychologische mechanisme" een ander stel van ideeën, gelijk in het algemeen uit het menschelijke handelen eene andere maatschappij ontwikkeld hebben. Zoodra mij dus de oogen zijn opengegaan voor het „vanwaar" des menschen en van de zedelijke ideeën, is het ook gedaan met haar gezag. Van een wezen des menschen, dat geëerbiedigd, van de idee des menschen, die verwezenlijkt moet worden, kan — mag althans — geen spraak meer zijn. Er blijft slechts plaats voor eene bloot conventioneele en utilistische zedenleer, waaraan men zich houdt in het welbegrepen belang van de betrokken partijen en uit vrees voor de maatschappelijke anarchie.

Steinthal's idealisme moge ver afstaan van de moraal, die Darwin in zijn „Descent of man" op de „social feelings" grondvest, het is toch, omdat beider praemissen dezelfde zijn, onderhevig aan dezelfde critiek. Darwin spreekt, zooals men zich zal herinneren, de gevolgtrekking uit, waaraan, naar wij meenden, Steinthal niet kan ontkomen. Welk „moral sense" wij, menschen, zullen verkrijgen, dit hangt geheel af van de omstandigheden, waaronder wij opgroeien. „If, for instance, to take an extreme case, men were reared precisely under the same conditions as hive-bees, there can hardly be a doubt that our unmarried females would, like the worker-bees, think it a sacred duty to kill their brothers, and mothers would strive to kill their fertile daughters, and no one would think of interfering." In dat geval zou, meent Darwin, niet slechts zóo worden gehandeld, maar ook 's menschen geweten in dien zin getuigen en hem beschuldigen, zoo dikwerf hij in de betrachting van dien plicht was te kort geschoten. „The one would have been right and the other wrong" [1]). — Hij zelf noemt dit „an extreme case", maar het moet dan toch, zal de geheele redeneering eenigen zin hebben, een *casus dabilis* wezen. Maar heeft dan Miss Power Cobbe geen gelijk in hare bewering, dat door zulk eene beschouwing de zedenleer ondermijnd, ja omvergeworpen wordt? „Hitherto we have believed that the human moral sense, though liable to sad oscillations un-

1) L. c. Vol. I p. 33, 34.

der the influence of false religion and education, yet points normally to one true Pole. Now we are called on to think that there is no pole at all, and that it may swing all round the circle of crimes and virtues and be equally trustworthy whether it point north, south, east or west. In brief there are no such things really as Right and Wrong; and our idea that they have existence outside of our own poor little minds, is pure delusion" [1]). Dit laatste getroost Steinthal zich, gelijk wij zagen: zijne zedelijke ideeën bestaan nergens elders dan „in our own poor little minds", want ook „der objective Geist" is hun voortbrengsel. Maar de hoofdgedachte van Miss Cobbe: het toeval door het naturalisme ten troon verheven en, tengevolge daarvan, het zedelijk oordeel verlaagd tot een bloot feit en ontdaan van den *nimbus*, die het tot nu toe scheen te omgeven — is zij niet onwedersprekelijk en ook voor Steinthal's idealisme eene werkelijke vervallenverklaring?

Mijn recht om van onveilig idealisme te spreken is, zoo ik mij niet bedrieg, nu reeds voldoende gestaafd. Maar nog in een anderen zin is het praedicaat „onveilig" op Steinthal's zienswijze toepasselijk. Er valt in de verhouding zijner „ethische Ideen" tot de werkelijkheid eene zekere tweeslachtigheid op te merken, die reeds vroeger onze aandacht heeft getrokken, maar toch nu eerst zuiver opgevat en verklaard kan worden. Men herleze nog eens wat ik hierboven (bl. 288 v.) over het verband tusschen het eerste en het tweede deel zijner Ethiek heb medegedeeld. Als hij toegeeft — immers te recht? — dat „alle Lebensformen zuerst aus Naturtrieben und dem allgegenwärtigen Selbsterhaltungstriebe .... geschaffen sind" (S. 173 f.) en ze dan toch „die Formen des sittlichen Lebens" en „die Darstellung der Ideen" noemt, dan bewijst hij haar eene hulde, waarop zij, op het door hem ingenomen standpunt, geen aanspraak hebben. Op al wat tot de natuur behoort, ook op de „Naturtriebe" en althans op den „Selbsterhaltungstrieb," rust het vonnis, dat wij reeds kennen. Het mist den stempel der redelijkheid. Intusschen blijkt thans wat die natuur heeft voortgebracht tegelijk eene schepping der zedelijke ideeën te zijn of haar althans eene geschikte huisvesting aan te bieden. Wij,

1) *The Theol Reaiew*, 1871, p. 191.

van onze zijde, kunnen niet nalaten daarin het bewijs te zien, dat de natuur en de zedelijke ideeën niet zóo scherp en onverzoenbaar tegenover elkander staan als S. ons zou willen doen gelooven. Doch de hoogere waardeering van de werkelijkheid, die aan het geheele tweede deel ten grondslag ligt, is en blijft van zijn kant eene inconsequentie. Vandaar dan ook, dat zij afwisselt met eene gansch andere verhouding, die op miskenning of zelfs op minachting gelijkt. De kiem daarvan ligt reeds in de ideeënleer van Herbart. Wie haar is toegedaan, begint met zich tegenover de werkelijkheid te plaatsen en toetst haar aan de door hem zelven vastgestelde *normae*. Geheel anders de zedenleer, die van het plichtsbesef uitgaat. Immers zooals dit zich empirisch voordoet, wortelt het in het bestaande en sluit zich daarbij ten nauwste aan. Hoe ook gereinigd, veredeld en uitgebreid, zal het toch nimmer de voeling met de werkelijkheid verliezen en dus ook de moraal, die er op gebouwd wordt, voor dat gevaar behoeden [1]). Daarentegen is Herbart's ideeënleer daaraan uit haren aard blootgesteld en moet zij er zelfs in vervallen, wanneer zij, zooals bij Steinthal, gepaard gaat met eene wereldbeschouwing, volgens welke in „de natuur" de blinde machten vrij spel hebben. Er zijn in de „Allgemeine Ethik" meer plaatsen aan te wijzen, die de juistheid dezer verwachting staven. Doch aan den *excursus* over het socialisme, dien mijne lezers kennen, hebben wij genoeg. Onmogelijk had onze schrijver, overigens waarlijk geen dweper, zijne phantasie tot eene zoo duizelingwekkende hoogte kunnen laten opstijgen, indien niet de natuur — hier: de maatschappij *quâ* natuurproduct — bij hem *a priori* onder de verdenking van onredelijkheid had gelegen. Zijn socialisme sluit de stelling in zich, dat de geheele voorafgaande ontwikkeling van Staat en Maatschappij, voorzoover zij berust op den persoonlijken eigendom, éene colossale vergissing en afdwaling is geweest. Tegen die stelling kan dus zijn binnenste niet in verzet zijn gekomen. Met andere woorden: de eerbied voor de werkelijkheid — van slaafsche onderwerping, van lijdelijke berusting en van aan-

1) Vg. hierbij Bradley, *Ethical Studies*, p. 145 sqq. en de geheele 5de Essay (geresumeerd door Koekebakker in *Theol. Tijdschr.* XIV: 347 vv., 349 vv).

biddend nederknielen voor het *fait accompli* wel te onderscheiden — is hem vreemd. En daarom wordt, bij gegeven aanleiding, zijne ethiek revolutionair. Gelukkig alleen in theorie, zelfs met eene zeer behoudende practijk. Maar als de sociaal-democratie zich minder lijdzaam betoont en aan de bestaande wanverhoudingen met geweld een einde poogt te maken, is dan van Steinthal's praemissen uit haar onrecht bewijsbaar?

Eenige jaren geleden hadden wij, Nederlandsche modernen, het druk over „godsdienst zonder" of „met metaphysica." Wij zullen dien strijd thans niet ophalen. Maar het mag onze aandacht niet ontgaan, dat, hoe het ook bij anderen moge geweest zijn of nog zijn, Steinthal's metaphysica en „Religion" ten volle aan elkander beantwoorden. Het is ons reeds gebleken (bl. 295 v.), hoe hoog hij „die Religion" waardeert. Steeds gewaagt hij daarvan met sympathie, ook van het Christendom en van den godsdienst der Joodsche natie, tot welker zonen hij behoort. Laat mij, tot bevestiging daarvan, nog één citaat mogen bijbrengen, dat met de vroegere wellicht niet ten volle overeenstemt, maar zeker van niet mindere ingenomenheid getuigt. „Es is nicht möglich, sich ein Bild der Blüte der Wissenschaft und Kunst, ausgedehnter Tätigkeit in Gewerbefleisz und Handel voll und klar zu vergegenwärtigen, ohne von einem lebhaften Gefühl der Billigung ergriffen zu werden. Nicht der Nutzen und nicht die Annehmlichkeit, auch nicht blosz die gesteigerte Kraft und das Gelingen kommt hierbei in Betracht, sondern die hohe ideale Bedeutung der Entwicklung aller Kräfte für das intelligible Reich, also ein Wertverhältniss; und dieses erzeugt ein rein formales Gefühl — das Erhabenheitsgefühl, das echt religiöse Gefühl oder kurzweg das Gefühl der Religion. Es ist nicht die Mutter aller sittlichen Gefühle (Ideen), aber es umfasst sie alle: es ist ein andrer Ausdruck für die Idee der Vollkommenheit" (S. 413). Doch wij weten ook reeds — en het blijkt opnieuw uit deze aanhaling — dat de „Religion," die hij (niet uit de verte vriendelijk begroet, maar) zelf aanvaardt, het element van eerbied mist, dat ons daareven bleek ook in zijne beschouwing van de natuur te ontbreken. Zij is wat men gewoonlijk „Religion" noemt — na aftrek van hetgeen er vol-

gens Schleiermacher het wezen van uitmaakt en volgens anderen de éene, volstrekt onmisbare zijde, van het gevoel van afhankelijkheid. Hoe zou dat er ook in kunnen voorkomen? Volgens Steinthal is er niets boven den mensch, althans geene macht waarvoor hij ontzag zou kunnen koesteren. Het „Erhabenheitsgefühl" zou ons aan zoo iets kunnen doen denken, maar is toch inderdaad niet aldus bedoeld, want wat den mensch dit gevoel inboezemt, is zijn eigen werk, of juister: voortgebracht of voort te brengen door het *collectivum*, waartoe hij behoort; het kan hem ten hoogste bewondering afpersen; eerbied ware daartegenover misplaatst.

Inderdaad, er is eenheid en samenhang in het stelsel, dat Steinthal ons voordraagt. Doch in weerwil daarvan kan het ons niet aantrekken. Want die eenheid is verkregen door gedeeltelijke miskenning van de werkelijkheid en van de onuitroeibare behoeften onzer natuur. Het naturalisme kan het idealisme, dat er hier mede verbonden wordt, niet dragen en blijft ook met dien bovenbouw onbevredigend.

12 Maart 1886. A. KUENEN.

TOT VERKLARING VAN JEZAJA 41.

Terwijl het grootste deel van dit hoofdstuk zeer licht is te verstaan, zijn eenige verzen door de schuld der afschrijvers zoo bedorven, dat zij niet anders dan door min of meer gewelddadige middelen kunnen hersteld worden. Dit geldt vooral van den aanhef en het slot.

Al dadelijk voegen de eerste woorden niet in het verband. Op zichzelven zijn zij verstaanbaar; immers, החרישו אלי kan beteekenen *treedt zwijgend tot mij*; zulk eene constructio praegnans is evengoed Hebreeuwsch als bijv. וישמח לקראתו (Richt. 19 : 3), *hij ging hem met vreugde te gemoet;* maar reeds wat er onmiddellijk op volgt en er mee in parallelisme staat: *laat de natiën nieuwe kracht vergaren*, past hierbij slecht. Tot zwijgen toch voor Jahwe behoefden zij geen kracht, wel tot spreken. Nu, hiertoe worden zij opgeroepen; zij moeten met Jahwe pleiten, antwoorden op zijne aanklacht. De S. heeft εγκαινιζεσθε, en reeds Lowth, alsmede zijn vertaler Koppe, heeft de lezing die hieraan ten grondslag ligt aanbevolen. Maar de vele juiste opmerkingen dezer beide mannen zijn gewoonlijk in den wind geslagen door de jongere commentatoren, Knobel, Diestel, Ewald, Hitzig, Meier, Delitzsch, Seinecke, Cheyne, die allen hangen aan den Hebr. tekst. *Vernieuwt u, kustlanden!* voegt uitstekend naast: *Laat de natiën nieuwe kracht vergaren.* De eenige vraag is: of de tekst een piᶜel dan wel een hithpaᶜel van חדש heeft gehad. Deze laatste species komt alleen Ps. 103 : 5 voor: *uwe jeugd zal zich vernieuwen;* in dezelfde beteekenis past het ook hier. Dat חִדֵּשׁ van *geestelijke vernieuwing* kan gebruikt worden, leert Ps. 51 : 12. Lees dus התחדשו of ׳ו. In plaats van אֵלַי zou אֵלֵי kunnen uitgesproken worden. *Vernieuwt u, goden der kustlanden!* maar dit is waarschijnlijk

de bedoeling niet; de goden komen eerst vs. 21 ter sprake.

In pl. v. den eersten persoon נקרבה heeft S. den derden, en אז staat er op eene andere plaats; maar de Hebr. t. is volkomen verstaanbaar, en waar dit het geval is, mogen wij, althans in Jezaja, waarvan de Grieksche vertaling zeer slordig en willekeurig is, op deze niet steunen.

Vs. 2. Tot object van העיר het woord צדק te maken, gaat niet aan, want een persoon, en wel Cyrus, is bedoeld, en צדק in צדיק te veranderen, is bedenkelijk, want daarin zou niemand Cyrus herkend hebben. Maar onberispelijk is m. i. de subordinatie van צ' יקראהו לרגלו als object bij העיר: *hem dien* enz. Voor de weglating, in poëzie vooral, van את אשר zijn de voorbeelden talrijk, zie Ewald *Ausf. Lehrb.* § 333 *b.*

Bekend zijn de moeilijkheden, aan de vertaling van צדק verbonden; in het woord — als in vele afleidingen van dien stam — vallen de noties van *gelijk hebben* en *gelijk krijgen* samen. Wil men het door *gerechtigheid* vertalen, dan moet men er toch bij denken, dat hetgeen rechtmatig bestaat gekroond wordt door de uitkomst. Het is dus zooveel als *voorspoed.* Wellicht is de overzetting *het goed recht* de beste. In יקראהו kan men het werkwoord קרא *roepen* of קרה *ontmoeten* zoeken, die zoo vaak verward worden (ook Ps. 42: 8); het aatste doet Koppe; maar dan moet לרגלו met het volgende verbonden worden, wat zeer bezwaarlijk is. Daar לרגלו beteekent *achter hem*, zooals 1 Sam. 25 : 42, kunnen wij vertalen: *wien de overwinning roept haar te volgen.* De voorspoed gaat dan Cyrus vooruit, evenals 58 : 8; Ps. 85 : 14. Dat wij zoo den zin van 2 *a* goed hebben opgevat, leert de vergelijking met 42: 6; 45 : 13.

In יתן לפניו schuilen, meen ik, twee fouten. Het onderwerp van de volgende werkwoorden is Cyrus, niet Jahwe of het goed recht. Wij verwachten hier dus hetzelfde. De S. heeft και πορευσεται δωσει εναντιον εθνων, wat geen zin geeft. Δωσει zal wel eene correctio secundum veritatem hebraicam zijn en και πορευσεται de ware lezing. Volgen wij haar, dan verkrijgen wij den tekst וילך לפני גוים, *hij treedt volkeren tegemoet, werpt koningen neer* (of wij ירד van רדה afleiden, dan wel

יוריד vocaliseeren, komt vrij wel op hetzelfde neer), en dan moeten wij, met S., חרבם en קשתם lezen.

Vs. 3. Of wij voor שלום moeten lezen שָׁלֵם, dan wel, met S., בשלום, is niet uit te maken; in beide gevallen beteekent het *ongedeerd.*

Vs. 4 levert vele zwarigheden op. Achter עשה lazen alle oude vertalingen אלה, wat wel de ware lezing zal zijn. Dus *wie heeft dit gewrocht en gedaan?* De beteekenis der laatste helft van het vs. moet dezelfde zijn als die van ongeveer dezelfde woorden in 44 : 6 ; 48 : 12, dus: *ik Jahwe ben de eerste en bij de laatsten* (bij de laatste geslachten) *ben ik*, *ik zelf.* Ook de lezing אל in pl. v. את, waarop S. wijst, geeft dezen zin, indien wij אל opvatten als עד, verg. Job 40 : 23; Jer. 51 : 9, en אחרנים niet als een neutrum, zooals S. deed; maar de Hebr. t. is even verstaanbaar. Rest קרא הדרות מראש. De S. heeft hier een doublet; εκαλεσεν αυτην ο καλων αυτην toch is dubbele vertaling van קראה, en απο γενεων αρχης niets dan eene domme overzetting van דרות מראש. De vert. *die de menschengeslachten van den aanvang af geroepen heeft* is onbedenkelijk, wanneer wij קרא maar opvatten als *in het aanzijn roepen*, of, wat ongeveer hetzelfde is, *oproepen*, *om mij ten dienste te staan*, als 43 : 22; 49 : 1.

Vs. 5 moet aan het slot met S. waarschijnlijk יחדו gelezen worden.

Vs. 7 is eene glos. Die beschrijving van de werkzaamheid der vervaardigers van godenbeelden past hier volstrekt niet. In de voorafgaande vss. wordt gesproken van de volken, die beven bij Cyrus' optreden en elkaar bemoedigen, om hem weerstand te bieden. Daartegenover staat in vs. 8 vv. Israël, dat geen reden tot vrees heeft. Hoe het komt, dat vs. 7 hiertusschen is ingevoegd, is duidelijker dan zijne herkomst. De woorden van vs. 6: *zij helpen elkaar; de een zegt tot den ander: Houd u sterk*, verstaan van afgodendienaars, gaf aanleiding hier aan te haken: *de timmerman versterkte den goudsmid* enz. Het vs. zou zeer goed na 40 : 20 passen. Is het van daar verdwaald?

In het vervolg zijn tot 21 geen moeilijkheden. S. heeft vóor אנשי in vs. 12 כל wel, vs. 19 aan het slot יחדו niet gele-

zen; anders zijn geen aannemelijke varianten te vinden. Wellicht moet vs. 20 na ישימו gesuppleerd worden על לבכם (verg. vs. 22): maar de ellipse is evenmin onmogelijk als eene dergelijke na הכין, *zijn hart op iets stellen.*

Over het unicum עצמות in vs. 21 heeft J. Barth *Beiträge zur Erklärung des Jesaja*[1]) de opmerking gemaakt, door K. Budde in *Theol. Lit. Zeit.* 1885 n⁰. 25 met instemming vermeld, dat het kan afgeleid zijn van een wortel, die *strijden* beteekent, waardoor de beteekenis *bewijsgronden* beter zou gedekt zijn dan door de afleiding van עצם *sterk zijn.* Zeker is het, dat de hithpaᶜel in het nieuw Hebr. *heftig strijden* beteekenen kan. Beter dan de door Barth aangehaalde plaats Sanh. 31 *b*, waar er ברין bij staat, pleit hiervoor B. mesia 1 : 16. Maar de hithpaᶜel, *zich sterk houden tegen elkander*, *op zijn stuk staan*, behoeft op geen andere beteekenis van den wortel te wijzen. Ook Spr. 18 : 18 dwingt daartoe niet. עצומים zou hier wel *strijdende partijen* kunnen beteekenen, maar de notie *sterken* past ook, en daar dit de gewone is, moet zij worden aangenomen. Waarom een nomen, afgeleid van עצם, *sterk zijn*, niet *krachtige verzekeringen en bewijzen* zou kunnen beteekenen, is niet in te zien.

Dat vs. 24 in pl. v. מאפע moet gelezen worden מאפס, kan alleen door zulke vereerders van den masoretischen tekst als Delitzsch worden geloochend.

Vs. 25 baart groote en vele moeilijkheden. Om met eene kleinigheid te beginnen, ויבא zal wel ויבס, *opdat hij vertrede*, moeten zijn. Maar verder — aan den aanhef missen wij: *ik daarentegen*; wat wij terecht verwachten, daar in het voorafgaande de onmacht der afgoden bespot en hun verweten is, dat zij noch van hetgeen vroeger geschied was noch van de toekomst iets voorspeld hadden, en Jahwe thans begint te zeggen, wat hij gedaan heeft. Nu kunnen wij wel is waar ten deze niet gerust afgaan op de Grieksche vert., want zij is slordig, maar dat zij met εγω δε begint, is toch een steun voor de gissing, dat het vers met ואני begonnen is, en dat S. van ויאת alleen de ו heeft, met het volgende verbonden, doet vermoeden, dat dit woord een verdwaalde verschrijving

1) Separatabdr. der Beiträge z. Jahresber des Berl. Rabbiner-Seminars pro 1883/84.

van het vermiste is. Zeker is het, dat S. het woord niet overgeslagen, maar niet gelezen heeft; want de vert. *εγω δε ηγειρα τον απο βορρα και τον αφ' ηλιου ανατολων* is blijkbaar vrucht der verlegenheid, en had de vertolker onzen Hebr. t. vóor zich gehad, dan zou hij hebben overgezet: *ik heb dien van het noorden verwekt en dien van het oosten doen komen*, of *en die van het oosten kwam*. Kan het object bij העירותי gemist worden? of moeten wij onderstellen, dat de auteur een ו er achter schreef? of is ויאת een verschrijving van אותו, dat achter het werkwoord stond? In allen gevalle moet de vert. luiden: *Ik daarentegen heb hem van het noorden verwekt*. Natuurlijk wordt Cyrus bedoeld.

Nog moeilijker is het vervolg. Er staat: *van den opgang der zon zal hij mijn naam aanroepen* of *roept hij mijn naam aan*. De eenige variant, van S., die het werkwoord in het meervoud las, baat ons niet. Tegen de onderstelling, dat de Hebr. t. ongerept is, pleiten deze drie overwegingen: 1°. het parallelisme is zoek; *ik heb hem van het noorden verwekt* past kwalijk bij *van het oosten vereert hij mij*, tenzij men uitgaat van de onderstelling, dat ieder dien Jahwe doet opstaan ook zijn vereerder is; welke valsch zou zijn, want Jahwe kan zelfs heidensche volken העיר, Jer. 13 : 17; 2°. de zin voegt niet bij het volgende: *van het oosten vereert hij mij, om vorsten te vertreden* is eene zeer vreemde opvolging van gedachten; 3°., wat het meeste afdoet, Cyrus is volgens den auteur geen Jahwedienaar geweest; 45 : 4, *gij hebt mij niet gekend*, is ondubbelzinnig. Het beroep op het edict Ezr. 1 : 2 bewijst niets daartegen, tenzij wij aannemen, òf dat de belijdenis van Jahwe als god des hemels, die hem alle koninkrijken gegeven had, hier Cyrus in den mond gelegd, werkelijk zijne belijdenis is geweest, zelfs voordat hij den Joden vergunning gaf terug te keeren, òf dat de auteur van Jez. 41 Ezra 1 of eene dergelijke pennevrucht heeft gekend en uit het bericht, dat Cyrus bij de in vrijheid stelling der Joden Jahwe als den god die hem alles had geschonken gehuldigd had, heeft afgeleid, dat Cyrus reeds vroeger een Jahwevereerder was. Zelfs na 539 kon zoo iets evenmin aan een Jood in den zin komen als aan Cyrus, zijn Mithra door Jahwe te vervangen. Hiermee valt ook de uitvlucht weg, bij Delitzsch op 45 : 4: Cyrus heeft Jahwe niet

van den aanvang gekend, maar later wel. Wat staat daarvan in 45:4? Overigens neemt Delitzsch — evenals de meeste commentatoren — de vrijheid, bij 41:25 over de moeilijkheid heen te loopen en 45:4 niet aan te halen. Die moeilijkheid is m. i. zoo onoverkomelijk, dat wij den tekst niet voor onbedorven kunnen houden. Hoewel de S. ons geen andere lezing aan de hand doet, is het noodzakelijk בשמי in בשמו te veranderen. Dat S. de ו vóor יבאו niet heeft gelezen, en deze dus van בשם afgeraakt schijnt te zijn, is de eenige uitwendige steun voor deze verandering, die zeker vrij algemeenen bijval zou vinden, indien zij den zin niet zoo merkelijk wijzigde. יקרא kan, als imp. nifᶜal gevocaliseerd, blijven; נקרא zou duidelijker zijn. De zin moet wezen: *van het oosten werd* of *is hij bij zijn naam geroepen*, verg. 45:4. Ook is het niet onmogelijk, dat er אקראו of אקראהו (verg. S.) heeft gestaan. Het verhaal Ezr. 1:2 (verg. 2 Kron. 36:22) kan, zoo het al niet de lezing van onzen Hebr. t. veroorzaakt heeft, ze hebben bestendigd, omdat de overschrijvers haar stichtelijker vonden dan de oude, ware lezing. Ik heb Cyrus bij name geroepen om vorsten als leem te vertreden, ziedaar waarop Jahwe zich beroept ten bewijze zijner macht.

In vs. 26 rijst de vraag, wat צדיק beteekent. Op anderer voetspoor, pleit Kautzsch (*Ueber die Derivate des Stammes* צדק *im a. t. Sprachgebrauch* S. 18) voor de overzetting *hij heeft gelijk*, tegenover die van: *het is naar behooren*, bij S. en and. M. i. terecht, al zouden wij צ׳ הוא verwachten. צ׳ is dan de god, naar wiens orakel was uitgezien.

Vs. 27 is onverstaanbaar; in *a* ontbreken werkwoord en subject. Wat de commentatoren hier vinden: *Het eerst zeide ik tot Sion: zie, daar zijn ze!* staat er niet, daar *ik zeide* ontbreekt en הנה הנם zonder analogie is. Ook voegt de aldus verkregen zin niet bij het vervolg; immers, dit luidt: *Ik zag rond en er was niemand, en geen hunner gaf raad* of *van de goden was geen een raadgever* (zie beneden!). Vs. 28 v. handelt evenzeer als 26 over de nietigheid der afgoden; vs. 27 kan dus bezwaarlijk Jahwe's werkzaamheid vermelden. S. schijnt op den eersten oogopslag ons niet te baten; want αρχην Σιων δωσω και Ιερουσαλημ παρακαλεσω εις οδον (cod. B) of εν οδω (cod. A)

is raadselachtig; toch brengt het ons op den goeden weg; δωσω is אתן; hoe dit van de tweede vershelft in de eerste gekomen is, begrijp ik niet; maar de onderstelling ligt voor de hand, dat omgekeerd het werkwoord, hetwelk in S. in de tweede helft staat, in de eerste tehuis behoort. Dit is נחם, wat te veel overeenkomst heeft met de blijkbaar verdubbelde en verschreven letters הנה הנם, om deze er niet door te vervangen. Wij zouden zonder bedenken אנחם lezen, wanneer niet, zooals wij zagen, die eerste persoon hier onbegrijpelijk is. Neemt men hierbij in aanmerking, dat het suff. כם aan het laatste woord van vs. 26 op niets terugslaat en bij S. gemist wordt, dan komen wij tot de gissing, dat daarin het woord מי schuilt, hetwelk hier juist van pas komt. Toen dit hier weggevallen was en men dientengevolge Jahwe tot den handelenden persoon maakte, kon de derde persoon van het werkwoord aan 't slot licht een eerste worden. Zoo verkrijgen wij dezen tekst: מי ראשון לציון מנחם ולירׄ מבשר נתן, *Wie heeft het eerst aan Sion een trooster, aan Jeruzalem een heilbode gegeven?* of מי רׄ לצׄ נחם, *Wie heeft het eerst Sion getroost?* Het antwoord geeft vs. 28. *Ik zag er naar om, maar er was niemand* enz. Waarop de slotsom uitstekend voegt: *Zie altemaal zijn zij ondingen, volstrekt niets zijn hunne werken.*

Dat in den tekst van vs. 27 Jahwe het onderwerp niet kan zijn geweest, blijkt nog nader, wanneer wij nagaan, wat op vs. 29 volgde. Dat de eerste verzen van H. 42 niet passen in het verband, heeft, zoover ik weet, alleen Dumm (*Theol. der Prof.* 283 n. 1) opgemerkt; hij houdt 1—7 voor een later toevoegsel van den profeet. Hierin vergist hij zich, meen ik. Er heeft eene verschuiving plaats gehad, en vs. 1—7 behooren te staan vóor 18. Maar hoe dit zij, zeker geeft vs. 8 het onmiddellijk vervolg op 41 : 29. *Ik, Jahwe, ben het* — luidt het — *mijn naam en mijne eer geef ik aan geen ander, noch mijn lof aan beelden. Zie, het verleden is uitgekomen, nieuwe dingen kondig ik aan .... Zingt een loflied ter eer van Jahwe .... Al heb ik gezwegen, zou ik dat voor altijd doen* (l. הלעולם)? *Neen, nu wil ik mijne wonderen verrichten. Dan deinzen zij af, die op afgoden betrouwden.* Daarna wordt de toekomst geteekend: *Zie mijn dienaar* enz. vs. 1—7, 18 enz. Daar dus opzettelijk en

uitvoerig Jahwe's heerlijkheid, in tegenstelling met de onkunde en onmacht der afgoden, beschreven wordt, gaat het niet aan, in vs. 27 eene vermelding daarvan in het voorbijgaan te vinden.

In vs. 28 doet S. de vraag rijzen, of de lezing מאלה zuiver is. Hij geeft *απο των ειδωλων αυτων*, d. i. מאליהם. Deze lezing in haar geheel is niet aannemelijk. Immers, waarop slaat dat suff. terug? Bij S. op *de volken*, waarmee het vs. begint: *απο γαρ των εθνων ιδου ουδεις*; maar *die volken* zijn hier waarschijnlijk ingelascht om dat suff. verstaanbaar te maken; want van de volken verwachtte niemand, dat zij de toekomst zouden voorspellen, wel van de goden. Is dus מאליהם verwerpelijk, tegen מאלים is minder bezwaar, waarachter dan de ו voor אין, die bij S. niet gevonden wordt, vervalt: *onder de goden was er geen raadgever*. Evenwel, men moet Koppe tegen Lowth, die מאלים las, toestemmen, dat de vertaling van S. misschien parafrase is.

Verleidelijk is het, in 28 *b* voor ישיבו ד', met S., eene negatie in te voegen en dan de ו vóor אשאלם als ו relativ. op te vatten: *ik raadpleegde hen, maar zij antwoordden niet*. Maar noodig is het niet. De Hebr. t. kan vertolkt worden: *onder de goden was er geen raadgever*, *zoodat ik ze zou kunnen ondervragen en zij mij zouden antwoorden*.

Ziehier de vertaling van het hoofdstuk!

41 : 1. Dat de kustlanden opnieuw tot mij komen,
en de natiën met frissche kracht toetreden!
Dan mogen zij spreken,
en zullen wij samen ten gerichte gaan.
2. Wie heeft hem uit het oosten geroepen,
dien het goed recht roept hem te volgen?
Hij treedt volkeren te gemoet,
werpt koningen ter neder,
maakt hun zwaard als stof,
aan wegwaaiend stof hun boog gelijk.
3. Hij vervolgt hen, dringt ongedeerd verder,
langs een weg, dien zijn voet nooit betrad.
4. Wie heeft dit tot stand gebracht en gedaan?
Hij, die de menschengeslachten van den aanvang geroepen [heeft,
Ik, Jahwe, ben de eerste,

en bij de laatsten zal ikzelf er zijn.
5. De kustlanden zien het en beven,
de uiteinden der aarde sidderen;
zij naderen en rukken samen aan;
6. de een helpt den ander,
en zegt tot hem: Houd u kloek! [1])
8. Maar gij, Israël, mijn dienaar,
Jakob, dien ik uitverkoren heb,
kroost van Abraham, mijn vriend,
9. gij, dien ik gegrepen heb van de einden der aarde,
en geroepen van hare uiterste deelen,
tot wien ik gezegd heb: Gij zijt mijn dienaar,
ik heb u uitverkoren en niet versmaad!
10. Vrees niet, want ik ben met u;
zie niet verbijsterd rond, want ik ben uw god;
ik heb u sterk gemaakt en geholpen,
ja geschraagd met mijne zegeaanbrengende rechterhand.
11. Zie, zich schamen en te schande worden zullen allen
[die zich tegen u verhitten,
uwe bestrijders zullen vernietigd worden en te gronde gaan.
12. Gij zult uwe tegenstanders zoeken, maar niet vinden,
volkomen vernietigd en spoorloos verdwenen zullen uwe
[vijanden zijn.
13. Want ik, Jahwe, ben uw god,
die uwe rechterhand aanvat,
en tot u spreek: Vrees niet, ik help u.
14. Neen, vrees niet, wormke Jakobs,
klein hoopske Israëls!
ik help u, spreekt Jahwe,
uw losser is Israëls Heilige.
15. Zie, ik maak u tot eene dorschslede,
een nieuw snijwerktuig, dat duchtig kerft
bergen zult gij tot stof dorschen,
heuvels fijn maken als kaf;
16. gij want ze, en de wind neemt ze op,
een orkaan verstrooit ze;

---

1) 7. De werkman bemoedigt den goudsmid,
de hameraar den aanbeeldklopper,
zeggende van het soldeersel: het is goed!
hij bevestigt het onwankelbaar met nagelen.

terwijl gij u verheugt in Jahwe,
op Israëls Heilige u beroemt.
17. De ellendigen en armen zoeken naar water, dat er
hunne tong versmacht van dorst; [niet is,
ik, Jahwe, verhoor hen,
ik, Israëls god, verzaak hen niet.
18. Ik zal op kale plekken stroomen doen ontspringen,
in het midden der valleien bronnen;
de woestijn zal ik tot een waterpoel maken,
de steppe tot eene plaats waar bronnen opborrelen;
19. ik zal in de woestijn ceders en acasia's doen groeien,
myrthen en oleanders planten in de wildernis,
cypressen, platanen en dennen;
20. opdat zij zien en erkennen,
ter harte nemen en begrijpen,
dat Jahwe's hand dit gedaan,
Israëls Heilige het geschapen heeft.
21. Komt met uwe zaak nader, spreekt Jahwe,
brengt uwe bewijzen voor, zegt Jakobs koning.
22. Ja, laat hen toetreden en ons meedeelen, wat gebeuren zal.
Wat het verleden geweest is, deelt het ons mede,
opdat wij het ter harte nemen en het einde daarvan
Of doet ons het toekomstige hooren, [kennen.
23. deelt ons mede, wat later gebeuren zal;
opdat wij weten, dat gij goden zijt.
Kom aan, doet eens iets, goed of kwaad,
opdat wij versteld staan en het samen aanzien.
24. Zie, gij zijt niets,
volstrekt niets is wat gij uitwerkt.
Een gruwel, wie ze kiest!
25. Ik daarentegen heb hem van het noorden verwekt,
van het oosten werd hij bij name geroepen,
om vorsten als slijk te vertreden,
evenals een pottebakker het leem treedt.
26. Wie heeft dit van den aanvang bekend gemaakt, zoodat
[wij het wisten?
en van te voren, zoodat wij konden zeggen: Hij heeft gelijk?
Niemand heeft het meegedeeld,
niemand het doen hooren;

niet één heeft een woord vernomen.
27. Wie heeft het eerst aan Sion een trooster,
aan Jeruzalem een vreugdebode gegeven?
28. Ik zag er naar om, maar er was niemand;
van de goden gaf niet één raad;
zoodat ik hen zou kunnen ondervragen,
en zij mij zouden antwoorden.
29. Zie, altemaal zijn zij ondingen,
volstrekt niets zijn hunne werken;
wind en wanstaltigheid hunne beelden.
42:8. Ik, Jahwe, ben het;
mijn naam en mijne eer geef ik aan geen ander,
mijn lof niet aan beelden — enz.

Leiden. Maart. H. OORT.

BEZWAREN TEGEN DE ECHTHEID VAN PAULUS' BRIEF AAN DE GALATIËRS.

De hoogleeraar Dr. A. D. Loman heeft den lezers van dit tijdschrift, 1886: 42—113, verrast met een nieuwe „reeks" *Quaestiones Paulinae.* Naar ik hoor, mogen wij de verhandeling beschouwen als een deel van een grooter geheel, dat, na langer of korter tijd, het ons, sedert Dec. 1881, toegezegde licht zal doen opgaan over des hoogleeraars voorstellingen van de wording en de ontwikkeling des Christendoms gedurende de eerste honderd of honderd-vijftig jaren van zijn bestaan. Intusschen is daarmede tevens het vermoeden gewekt, dat het boek, waarop wij hoopten, voorloopig nog niet zal verschijnen.

Wat den brief aan de Galatiërs betreft, meenden wij, zou de schrijver, bij de eerste gelegenheid, zich „onverdeeld gaan wijden aan hetgeen (hij) van meet aan voor de hoofdzaak in deze quaestie (had) gehouden, t. w. het onderzoek naar de merkteekenen van echtheid en onechtheid, in den brief zelf aanwezig" [1]). Nu vernemen wij evenwel, dat de heer Loman bij de ontwikkeling van zijn plan, in Aug. 1882, „nog niet wist, dat aan de argumenta externa" in zake de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs, „nog eene gansche reeks (moest) toegevoegd worden," vóórdat hij van dit gedeelte zijner taak kon afstappen [2]).

Onder deze omstandigheden komt het mij niet langer raadzaam voor, in dien zin geduldig te blijven wachten op de dingen die komen zullen, dat elk nader onderzoek van de ons voorgelegde bladzijden voorloopig behoort te worden uitgesteld.

1) Th. T. 1883 bl. 50. 2) Th. T. 1886 bl. 55.

Het belang der zaak eischt, dat wij ons herinneren, hoe het mogelijk is, ter toets te brengen wat ons wordt aanbevolen, zonder tevens vooruit te loopen op hetgeen wij nog slechts bij geruchte kennen. Wij kunnen de nieuwe bezwaren, die Dr. Loman tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs heeft ontwikkeld, op zichzelf beoordeelen, zonder te gelijker tijd partij te kiezen, hetzij dan vóór, hetzij tegen zijn, ons toch eigenlijk nog slechts bij name bekende hypothesen. Daarbij tevens rekening te houden met de in 1882 en '83 ter sprake gebrachte bedenkingen, mag, na den arbeid van de hoogleeraren Scholten [1]) en Prins [2]), waarbij de heeren Blom [3]) en Rovers [4]) hun niet te versmaden opmerkingen hebben gevoegd, voor het oogenblik overbodig worden geacht. Te meer, daar de geachte schrijver zelf destijds aan zijn redeneeringen geen hoogere waarde durfde toekennen, dan dat zij het bewijs zouden hebben geleverd „dat de z. g. argumenta externa voor de echtheid, door de argumenta externa tegen de echtheid, zoo niet overwonnen, dan toch volkomen geneutraliseerd worden" [5]). Van eenig stellig bewijs tegen de echtheid, ontleend aan de zoogenaamde argumenta externa kon en mocht toen, zelfs naar het oordeel van Dr. Loman, geen sprake zijn.

Thans wacht ons wat anders. Aan het vroeger verkregen „negatieve resultaat", vernemen wij, „knoopt zich gereedelijk dit positieve door Irenaeus reeds vermelde, door anderen bevestigde feit aan, dat de pogingen der katholieke partij, tegen het eind der tweede eeuw aangewend tot canonisatie der Paulusbrieven, niet alleen bij de Ebionieten maar ook bij de Severianen en de Encratieten, bij de Elkesaïeten, ja zelfs bij de Marcionieten op tegenstand zijn gestuit" [6]). Die tegenstand zal, zoo niet geheel, dan toch voor een aanzienlijk deel, zijn verklaring moeten vinden in het feit, dat de genoemde anti-katholiek gezinde Christenen zich overtuigd hielden van de onechtheid der besproken brieven. Van de Ebionieten b. v., heet

---

Historisch-crit. bijdragen, 1882, bl. 27—118.

2) *Apologetische polemiek*, 1882, bl. 31—52.

3) Th. T. 1883 bl. 11—13.

4) In zijn bestrijding van Dr. J. C. Matthes, *Bibl. v. mod. Th.* 1883. IV: 295—314 en 1884. V: 143—171.

5) Th. T. 1883 bl. 50.

6) bl. 58.

het, bl. 62, dat zij „in zoover dus de onechtheid dezer (d. i. aller Paulinische) brieven certificeeren, als deze willen doorgaan voor het werk van een geboren joodschen schrijver."

Voordat wij nu nader kennis maken met deze tegen „Paulus Canonicus" in het verhoor gebrachte getuigen, wijst Dr. Loman zijn lezers, bl. 45—46, wel is waar ter loops, maar toch ernstig gemeend, op een bezwaar tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs, ontleend aan den inhoud van dit geschrift. Het betreft de mededeeling van den apostel, H. 1 en 2 gegeven, dat hij zich na zijn bekeering niet heeft gespoed naar Jeruzalem, ten einde zich aanstonds, beter dan tot op dien stond het geval was geweest, te laten voorlichten omtrent Jezus' persoon en werk door hen, die geacht mochten worden het best op de hoogte van deze dingen te zijn.

De bedenking is niet nieuw: Bruno Bauer heeft er reeds de aandacht op gevestigd in zijn *Kritik der paulinischen Briefe*, verschenen in 1850—52, en er bij vernieuwing op gewezen in zijn *Christus und die Caesaren*, 1877, bl. 372. Dr. A. Pierson deed een jaar daarna hetzelfde. „Tot Jezus bekeerd", heet het o. a. bl. 102 van *De Bergrede* enz., „had het voor de hand gelegen, dat hij terstond inlichting was gaan inwinnen bij die talrijke kristenen die, naar zijne eigene verzekering (vs. 13), de gemeente Gods vormden. . . . . Daar hij niet beweert met Jezus te hebben omgegaan, zou hij die historische stof, die(n) historische(n) grondslag zijner overpeinzingen, niet anders dan door menschelijke tusschenkomst hebben kunnen machtig worden, en menschelijke tusschenkomst heeft hij juist geheel uitgesloten".

Wij zouden kunnen volstaan met een verwijzing naar hetgeen Loman zelf ter weerlegging van Pierson heeft geschreven, *Th. T.* 1879 : 183—7 [1]). Ik bedoel nu niet de sterke afkeuring van „het eenzijdig negatieve zijner critiek", noch de beschuldiging, dat Pierson van den briefschrijver Paulus een „carricatuur" had gemaakt, maar het verwijt, dat de ingebrachte bedenking „geenzins steunt op eene behoorlijke exegese van Gal. I." Heeft Dr. Loman, mogen wij thans met

1) Vgl. Dr. J. J. Prins, *De brief v. P. aan de Gal.* 1879, bl. 26 vv. en Dr. M. A. N. Rovers, *Dr. A. Pierson's afscheid van de theologie* 1879, bl. 32 vv.

diens eigen woorden vragen, „zich niet door een Paulusbeeld van eigen vinding en maaksel laten verleiden, toen hij zijn vonnis over den canonieken brief streek? Is 't hem ontgaan, dat het den briefschrijver volstrekt niet te doen is om een historisch-critisch bewijs te leveren voor" (1879).... „de geloofwaardigheid van het feit, dat een joodsche zeloot als Paulus de goddelijkheid van Jezus' persoon en stichting erkende op hetzelfde oogenblik, dat hij uit beginsel weigert raad en inlichting te gaan inwinnen bij de eeniglijk bevoegden, n. l. de eigen leerlingen van den Meester, door wier woord en daad, door wier bemoeiing en getuigenis de gemeente weinige jaren geleden was te zamen gebracht en tot op dat oogenblik bestuurd werd" (1886);.... „maar eigenlijk, immers hoofdzakelijk, om zich te verdedigen tegen de Judaïstische stokebranden, die de Paulinische gemeenten in Galatië van haren stichter zochten afkeerig te maken door de insinuatie: deze Paulus predikt een ander Evangelie dan datgene, hetwelk hij als afgevaardigde der Apostelen te Jeruzalem, onder erkenning van hun oppergezag, op zich had genomen te verkondigen" (1879).

Of is het niet waar, dat Loman, gelijk Pierson vóór hem: „de oorkonde aan zijn Paulusbeeld opoffert? Zijn Paulus ware niet naar Arabië, maar naar Jeruzalem gegaan..... Maar gesteld nu eens, dat Paulus in den tijd, toen hij vijandig tegenover de Christenen stond, ruimschoots gelegenheid hadde gehad met de Oud-apostelen en hunne Christusprediking (niet te verwarren met Jezus' prediking) zich bekend te maken; gesteld verder — en ook dit is waarlijk toch niet al te ver gezocht (zoo min in 1886 als in 1879) — dat de richting van deze weinig ontwikkelde Galileërs den man van Tarsus weinig had aangetrokken; gesteld dat hij langs anderen weg b. v. door Schriftstudie, d. i. door de overpeinzing van 't Godswoord en bepaaldelijk door nadenken over den zin der hemelsche orakelen, voor zoover die op den Zoon Gods, den knecht Gods, den Christus, betrekking hadden, tot het Christendom ware gebracht, dat wil dan zeggen: tot zijn eigen Christendom, niet tot dat van den eenen of anderen theoloog der negentiende eeuw; gesteld dat hij óf in Damascus óf in Arabië óf in de streken van Syrië b. v. te Antiochië (Gal. I. en II.) in aanhangers van den Nazarener geestverwanten vond, die voor

hem de werktuigen waren in Gods hand om hem de volle zekerheid te geven, dat thans de zin van 't Godswoord hem volkomen was geopenbaard; dat m. a. w. het Gode nu werkelijk behaagd had zijn Zoon in hem te openbaren; — waar blijft dan de tastbare ongerijmdheid . . . van dezen brief", die ons zou dwingen, in 1886, om óf het supranaturalisme te omhelzen óf op te houden „de geschiedenis van Paulus' bekeering, gelijk hij zelf die verhaalt, begrijpelijk te noemen", tenzij wij mochten goedvinden onze toevlucht te nemen tot de „eenvoudigste" oplossing van alle bezwaren en den brief aan de Galatiërs onecht verklaren? Dat Paulus niet Paulus mocht zijn, maar „als verstandig en gemoedelijk man bij zijne bekeering zijne instructies juist bij deze volgelingen van Jezus (de twaalven te Jeruzalem) had behooren te halen", laat zich nu, zoo min als eenige jaren geleden, inzien.

Daarbij komt nog dit: wie durft de geschiedenis van Paulus' bekeering, naar diens brief aan de Galatiërs, in den vollen zin des woords „begrijpelijk te noemen"? Daarvoor is de aanstipping te vluchtig en, met het oog op het hoofddoel van dit schrijven, te zeer van ondergeschikt belang, aangenomen al dat Paulus, hetzij dan „Paulus historicus" of „Paulus Canonicus", zelf volkomen goed heeft *begrepen* hoe zijn bekeering — die immers niet wordt geloochend? — had plaats gehad. Heeft hijzelf, gelijk zoovele bekeerden, dat niet recht begrepen, dan kan het ons reeds daarom niet verwonderen, dat hij het feit van zijn overgang onvolledig beschreef en als geloovige slechts stamelde van een openbaring, die hij dankte aan God, waardoor hij voor zich tot de overtuiging was gekomen, dat de gehate Nazarener inderdaad was de Christus, de Zoon des Allerhoogsten; Gal. 1 : 15, 16.

Hoe moeilijk het is, de geschiedenis van iemands bekeering „begrijpelijk" voor te dragen, blijkt vooral op het standpunt, thans ingenomen door Loman. Zijn onbekende briefschrijver wil zulk een geschiedenis geven van Paulus, maar is door geen overlevering of ervaring gebonden. Hij heeft de handen volkomen vrij en levert toch iets wat niet „begrijpelijk" zal zijn. De bijvoeging: tenzij men het supranaturalisme aanvaarde, zal wel een lapsus calami wezen. Het zou belachelijk zijn, tegenover Dr. Loman te willen betoogen, dat het supranatu-

ralisme geen sleutel is, waarmede eenig slot, welk ook, wordt geopend. Het is hem zoo goed als ons allen bekend, dat men op dien weg niets hoegenaamd „begrijpelijk" maakt.

Dr. Loman acht het de taak der historische kritiek, de geloofwaardigheid te bewijzen van het reeds genoemde „feit, dat een joodsche zeloot als Paulus de goddelijkheid van Jezus' persoon en stichting erkende op hetzelfde oogenblik, dat hij uit beginsel weigert raad en inlichting te gaan inwinnen bij de eenig bevoegden, n. l. de eigen leerlingen van den Meester." Maar dat „feit" is nergens gegeven, althans nergens voor ons beschreven. Het blijkt niet, dat Paulus bij zijn bekeering heeft *geweigerd*, raad en inlichting bij bevoegden te gaan inwinnen; zelfs niet dat er van een weigering sprake kon wezen, omdat hem iets werd gevraagd, of omdat hij zichzelf eenige vraag dienaangaande had gesteld. Wij hooren daaromtrent niets, hoewel het uitnemend zou hebben gepast in het betoog, Gal. 1 : 15 vv., indien hier van een feit sprake had kunnen zijn. De briefschrijver Paulus deelt eenvoudig de feiten mede, dat hij niet onmiddellijk was te rade gegaan met vleesch en bloed, noch zich naar Jeruzalem gespoed, maar naar Arabië had begeven, enz. Hij tracht zijn bestrijders te weerleggen met een mededeeling van hetgeen werkelijk is geschied, zonder opzettelijk stil te staan bij een ontvouwing of nasporing van alle beweegredenen, waarom destijds zoo en niet anders werd gehandeld.

Het gaat niet aan, als onafwijsbare voorwaarde aan elke ernstige poging tot verklaring van Paulus' bekeering dit te stellen: „dat Paulus, hoe dan ook, zich beter dan vroeger liet inlichten omtrent den feitelijken toestand des Christendoms, zijn stichter en zijne belijders." Want niets geeft ons recht te onderstellen, dat de naakte feiten hem niet, sedert langeren of korteren tijd, voldoende bekend waren. Niet daarop, maar op de waardeering dier feiten kwam het aan; bovenal op de beantwoording der vraag: is de gekruisigde Nazarener de Christus, de Zoon Gods? Daarna werd hoofdzaak: wat vloeit daaruit voort, met het oog op het heden en de toekomst, met het oog op 's menschen betrekking tot God? Nu kunnen wij wel, aangenomen de echtheid der hoofdbrieven, zeggen: het is jammer, dat Paulus aanstonds na zijn bekee-

ring den weg der overpeinzing en der bespiegeling is opgegaan en dat hij niet eerst zich zoo volledig mogelijk heeft laten inlichten omtrent „Jezus' persoon en stichting", gesteld er kon van die *stichting* worden gesproken! Het is inderdaad des apostels zwakheid, dat hij de geschiedenis veronachtzaamde en zijn lust in bespiegelingen bot vierde. Hij is daardoor geworden de vader der leerstellige godgeleerdheid, om niet te zeggen: van de kerkelijke dogmatiek in den ongunstigen zin van het woord. Maar vergeten wij niet, dat daarin tevens zijn kracht was gelegen, dat hij langs dien weg de zelfstandig ontwikkelde apostel is geworden, wiens woord en geest nog na eeuwen een machtigen invloed oefenen; en dat hij, in ieder geval, een onvervreemdbaar recht had om zichzelf te zijn, een zelf gekozen weg te bewandelen en niet zich te laten leiden door hetgeen anderen, na verloop van eeuwen, voor hem gepaster of volstrekt noodzakelijk zouden oordeelen. Paulus' bekeering bestond niet hierin, dat hij „zijn Judaïsme prijs gaf voor iets zeer positiefs en concreets, dat hij onmogelijk uit zich zelf kon halen." Want die bekeering eischte geen onmiddellijk prijsgeven van het Judaïsme en zij bestond aanvankelijk uitsluitend in de erkenning: Jezus is de Christus, de Zoon Gods. „Tusschenkomst van menschen," in den hier door Loman bedoelden zin, was voor die erkenning niet noodig, al zullen wij aanstonds toestemmen, dat Paulus niet tot het Christendom zou zijn bekeerd, indien hij niet met menschen, die in Jezus den Christus erkenden, in aanraking ware geweest, zij het ook slechts als „ademende dreiging en moord" tegen dezen.

Maar het was Loman's „voornemen niet, te dezer plaatse de kracht van dit argument als instantie tegen de echtheid van den brief in kwestie opzettelijk te doen gevoelen." In afwachting van hetgeen ons dienaangaande later zal worden medegedeeld, gaan wij daarom thans over tot de wel in hun volle kracht ontwikkelde argumenta externa.

Als eerste, tevens de meest woordenrijke getuigen tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs, treden hier de

Ebionieten

voor ons op, bl. 59—83. Zij waren in het bezit van zeer oude overleveringen en verwierpen de Paulinische brieven, omdat

zij, ofschoon van Paulus niet afkeerig, veeleer Pauluslievend waren en in de later geschreven brieven den historischen Paulus niet herkenden.

Dat wordt ons nu wel nergens met zoovele woorden bericht, maar wij hebben toch redenen te over om dit vermoeden voor waarheid te houden. Intusschen voert Loman geen enkel bewijs aan, dat de Ebionieten zich ooit op „zeer oude overleveringen" zouden hebben beroepen, ter afwijzing van de Paulinische brieven als tastbaar ondergeschoven. Daarentegen noemt Irenaeus, *Contra Haereses* I : 22 (en niet 26) een anderen grond, waarom zij van den apostel Paulus niets wilden weten: „apostolum Paulum recusant, *apostatam eum legis dicentes*." Men zou zeggen: de woorden zijn duidelijk genoeg; de Ebionieten weigeren naar Paulus te hooren, omdat hij een afvallige is tegenover de wet, terwijl wij bovendien een regel verder vernemen: „et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Judaïco charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei." Maar Loman verzoekt ons, bl. 60, niet te vergeten, dat wij waarschijnlijk bij den hier vermelden „apostolus Paulus" aan de dikwerf aldus geheeten verzameling Paulinische brieven hebben te danken. Het zij zoo. Is daarmede bewezen, dat de woorden „apostatam eum legis dicentes" niet betrekking hebben op den persoon van Paulus, maar op diens brieven? Kan dan ooit een verzameling brieven een *apostata legis* heeten? Met die aanduiding is toch in ieder geval iets gezegd van den schrijver der brieven, dat is met andere woorden, van „Paulus". Van een onderscheiding, die de Ebionieten, of Irenaeus met het oog op hen, zouden hebben gemaakt tusschen den Paulus der brieven en den „historischen persoon van Paulus en diens evangelieprediking," blijkt uit de aangehaalde woorden niets. Haar tusschen de regels lezen, is Irenaeus iets anders laten vertellen dan hij inderdaad mededeelt.

Of heeft de kerkvader zelf ons daartoe gemachtigd, gelijk L. meent, bl. 60—61, met een beroep op III : 15, 1? In geenen deele. Daar toch is sprake, niet van de Ebionieten, maar van hen, „qui Paulum Apostolum non cognoscunt". Niettegenstaande de door L. afgeschreven woorden onmiddellijk worden gevolgd door deze: „hoc enim fictorum et prave seducen-

tium et hypocritarum est molimen, quemadmodum faciunt hi *qui a Valentino sunt*", en een breede reeks besproken ketters ligt tusschen hen, qui Paulum Apostolum non cognoscunt, naar III: 15, en de Ebionieten van I: 22, zou men toch geneigd kunnen zijn, onder onze qui P. A. non cognoscunt, wel niet uitsluitend, maar toch mede Ebionieten te verstaan, indien Irenaeus niet duidelijk het tegendeel had gezegd. Immers, hij klemt zijn ketters tusschen het dilemma, door L. in zijn breede aanhaling weggelaten: „aut reliquis verbis Evangelii, quae per solum Lucam in nostram venerunt agnitionem, renuntiare debent, et non uti eis; aut si illa recipiunt omnia, habent necessitatem recipere etiam eam testificationem, quae est de Paulo", etc. Hij spreekt dus met het oog op personen, die uitgaan van de betrouwbaarheid, niet, gelijk L. ons wil doen gelooven, van de Acta, maar van het Lucas-evangelie. Dat gold van de Ebionieten niet, althans niet volgens Irenaeus. „Solo autem eo quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur", zegt hij uitdrukkelijk, I : 22. Nu moge men daarbij denken aan ons Mattheus-evangelie of aan het Hebraeër-evangelie. In geen geval komt dat van Lucas hier in aanmerking. De redeneering III : 15 raakt mitsdien de Ebionieten niet. Doch al ware dit anders en de Ebionieten met name genoemd onder hen, „qui Paulum apostolum non cognoscunt", dan zou uit het daaraan vastgeknoopte betoog wel volgen, dat zij, in strijd met het vroeger medegedeelde, ook het Evangelie van Lucas gebruikten, maar tevens, dat zij diens tweede boek, de Handelingen, verwierpen.[1]) „De gemeenschappelijke basis voor Irenaeus en de bestrijders van Paulus canonicus is het geloof aan de historische trouw", niet „der evangeliën en van de Acta", maar: van het Lucas-evangelie alleen. Dit is het uitgangspunt, om te betoogen: vooreerst dat de Handelingen geloof verdienen en daarna, dat op dien grond niet mag worden getwijfeld . . . . aan de echtheid der Paulinische brieven? Neen, maar dat Paulus als apostel moet worden erkend.

Zonderling genoeg, geeft Loman zelf, bl. 62, ons een bewijs in handen, dat de Ebionieten onze Handelingen verwierpen. Zij hadden, naar Epiphanius, *Haer.* 30 : 16, eigen Acta,

---

1) Hetgeen ons trouwens ook van elders bekend is. Zie Hilgenfeld, *Einl.* p. 41.

die wij hebben te beschouwen „als tegenschrift" van de onze. Intusschen is het de vraag, of wij recht hebben, met Epiphanius, aan te nemen, dat zij onze Hand. kenden en de hunne later schreven. Indien zij werkelijk in het bezit waren van „zeer oude overleveringen", kan het hun langs dien weg bekend zijn geweest, dat Paulus van Tarsus afkomstig was, wat hun dan aanleiding gaf, den gehaten bestrijder van de besnijdenis, den sabbat en de wet, voor een geboren Griek te houden en zonderlinge verhalen omtrent zijn verliefdheid op een dochter des hoogepriesters en zijn daarop gevolgden geloofsijver tegen de Wet in omloop te brengen. Het was dan allerminst noodig, dat zij zijn afkomst van Tarsus aan Hand. 21 : 39 ontleenden, gelijk Epiphanius wel zal hebben bedoeld, toen hij van hen zeide: „λαβόντες τὴν πρόφασιν ἐκ τοῦ τόπου διὰ τὸ φιλάληθες ὑπ' αὐτοῦ ῥηθὲν ὅτι "Ταρσεύς εἰμι, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης". Of mogen wij onderstellen dat de groote ketterjager hier niet een eigen opvatting, maar stipt eerlijk geeft wat hij in de verloren Πράξεις der Ebionieten had gelezen? Dan heeft zijn aanhaling groote waarde. Want dan zegt zij ons, dat de Ebionieten, Christenen in het bezit van „zeer oude overleveringen," ergens als een mededeeling van Paulus hadden gelezen: Ταρσεύς εἰμι, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης, uit welke woorden zij meenden te mogen afleiden, dat de spreker was ἐξ Ἑλλήνων, weshalve die woorden zeker niet, gelijk in Hand. 21 : 39, onmiddellijk waren voorafgegaan van een ἐγὼ ἄνθρωπος μέν εἰμι Ἰουδαῖος, noch verrijkt met een τῆς Κιλικίας. In dat geval zou de gissing overweging verdienen, of niet wellicht de katholieke schrijver der Hand. het van elders bekende „Ik ben een Tarsiër" juist daarom inleidde met zijn „Ik ben wel een Joodsch man", om het misbruik tegen te gaan, dat anderen van dien „Tarsiër" maakten, ten einde Paulus voor te stellen als een geboren Griek.

Hoe dit zij, uit hetgeen Epiphanius zegt, volgt niet, dat de Ebionieten ingenomen waren met den Paulus der Handelingen, noch dat zij zich eerst na de verschijning van dit boek tegen Paulus Canonicus verklaarden, noch dat zij dezen onderscheidden van een historischen Paulus, noch iets hoegenaamd omtrent de echtheid of onechtheid der Paulinische brieven; maar wel, dat gezegde Ebionieten niet ingenomen waren met

Paulus, omdat zij in hem zagen een vijand van de besnijdenis, van den sabbat en van de Joodsche wet, weshalve hij in hun oog kwalijk iets anders wezen kon dan een geboren Griek, die slechts tijdelijk onder de vleugelen van het Jodendom een gelukkig leven had gezocht.

Intusschen belooft Dr. Loman, bl. 63—68, een „meer afdoend" bewijs, dat de Ebionieten toch Pauluslievend waren. Hieronymus zal het aan de hand hebben gedaan in zijn aanteekeningen op Jes. 8 : 19 vv. en 9 : 1 vv. Daar wordt gezegd, niet van Ebionieten, maar van Nazareërs, dat zij o. a. verklaarden: „God heeft ons gegeven de wet en de getuigenissen der schriften" (magis nobis Deus legem dedit et testimonium Scripturarum), en: „Daarna", d. i. nadat Christus het land van Sebulon en Naphthali het eerst van de dwalingen der schriftgeleerden en Farizeën had verlost, „is door het evangelie van Paulus, die de laatste van alle apostelen was, de prediking versterkt, d. i. vermenigvuldigd" (Postea autem per Evangelium Apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatio).

Vooral de laatste woorden zullen overtuigend bewijzen, dat de oude Ebionieten en Paulus op een vriendschappelijken voet met elkander stonden. Immers, de eersten erkenden den apostel en beschreven diens werkzaamheid als gekomen ten bate van de Evangelieprediking. Men ziet het: den historischen Paulus hebben zij erkend en alleen den lateren, Paulus Canonicus, verworpen!

Wij kunnen de hier gevonden bestrijding van Hilgenfeld laten rusten; doch mogen niet onopgemerkt laten, dat Loman te dezer plaatse willekeurig Ebionieten en Nazareërs vereenzelvigt. Een verwijzing naar Origenes, als die „uitdrukkelijk verklaart dat de beide haeretische partijen onderling overeenkwamen in de verwerping van Paulus canonicus" bl. 68, geeft daartoe allerminst het recht. Wat Hieronymus zegt moet uit Hieronymus blijken en niet uit Origenes. Hieronymus nu maakt zeer duidelijk onderscheid tusschen Nazareërs en Ebionieten, gelijk hij mede afzonderlijk melding maakt van „Hebraei credentes in Christum", wier gevoelen over Jes. 9 : 1 vv. hij juist vóór dat der Nazaraei mededeelt, en evenzoo elders, op Jes. 66 : 20, p. 823 [1]),

1) Van het vierde deel der uitgave van Venetie 1767.

onderscheidt tusschen „Judaei” en „Judaici erroris haeredes Ebionitae.” Van hen zegt hij, t. a. p.: „qui pro humilitate sensus nomen pauperum susceperunt, omnesque mille annorum delicias praestolantes, equos et quadrigas, et rhedas, et lecticas, sive basternas, et dormitoria, mulosque et mulas, et carrucas, et diversi generis vehicula sic intelligunt, ut scripta sunt.” Hun vermeenden geestelijken vader had hij, reeds bij de verklaring van Jes. 1 : 3, p. 12, in dezer voege herdacht: „Simul arat in bove et asino Ebion, dignus, pro humilitate sensus, paupertate nominis sui, qui sic recipit Evangelium, ut Judaicarum superstitionum, quae in umbra et imagine praecesserunt, ceremonias non relinquat.”

Daarentegen beschrijft hij de Nazareërs, wanneer hij hen voor de eerste maal in dit werk als schriftuitleggers noemt, op Jes. 8 : 11, 12 vv., p. 122, als personen „qui ita Christum recipiunt, ut observationes legis veteris non omittant.” Nog ietwat nader leeren wij hen kennen uit deze aanteekening bij Jes. 31 : 6, 7, p. 425: „Nazaraei locum istum sic intelligunt: O filii Israel, qui consilio pessimo Dei filium denegastis, revertimini ad eum et ad Apostolos ejus. Si enim hoc feceritis, omnia abjicietis idola quae vobis prius fuerant in peccatum, et cadet vobis diabolus, non vestris viribus, sed misericordia Dei: et juvenes ejus qui quondam pro illo pugnaverant, erunt Ecclesiae vectigales, omnisque fortitudo et petra illius pertransibit: Philosophi quoque et omne dogma perversum ad crucis signum terga convertent.”

Nu moge men al dan niet in staat zijn, van deze schriftuitleggende Nazaraei nader aan te duiden, wie zij waren, zij mogen volgens Hieronymus niet worden verward en veel minder nog vereenzelvigd met de Ebionieten, laat staan met „*de* oude Ebionieten.” Bijzonder oud zijn deze hier ingelaschte sprekers zeker niet. Getuige hun verklaring, dat Israël den *Zoon Gods* heeft verloochend, en wel zal doen, terug te keeren tot hem en tot zijn apostelen, terwijl voormalige Satansjongeren zich behooren te stellen in den dienst der *Kerk*.

Hebben de Nazareërs, die Hieronymus vermeldt, de Paulinische brieven verworpen? Het blijkt niet, althans niet uit den Kommentaar op Jesaja. Veeleer is het tegendeel waarschijnlijk te achten, blijkens hun verklaring van Jes. 9 : 1 vv. . . . .

„Postea autem per Evangelium Apostoli Pauli, qui novissimus Apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatio." Niet alleen om de aldus onmiskenbaar gewaardeerde prediking van Paulus onder de heidenen, maar inzonderheid om het met nadruk genoemde *Evangelie van Paulus*, per Evangelium Apostoli Pauli. Wij hooren hier duidelijk de erkenning van een Paulinisch naast een ander Evangelie, juist gelijk wij dat aantreffen, niet bij Loman's historischen Paulus, maar bij diens later geboren Paulus Canonicus. Op het standpunt van Loman zouden ook niet de oude Ebionieten, maar eerst veel later levenden Paulus hebben kunnen noemen „novissimus Apostolorum omnium." Men denke aan hetgeen wij reeds meermalen, onder verwijzing naar 1 Kor. 15 : 8, hoorden over den ἔσχατος πάντων, die zal zijn opgetreden zelfs na Johannes Evangelista.

Maar deze Nazareërs waren toch getrouw aan de „oude wet"! Ongetwijfeld, dat verzekert Hieronymus. Zou wellicht niet hetzelfde gelden van hen, die naar Gal. 1 : 22 vv. jarenlang de evangelieprediking van Paulus onder de heidenen met instemming volgden, hoewel zijzelf geen vrijmoedigheid hadden, zich aan zijn zijde te scharen? Zijn deze Christenen uit de Joden niet de als met den vinger aangewezen voorloopers van Hieronymus' Nazaraei? Wat zal ons toch bewegen, aan alle Christenen zonder onderscheid, die naar een niet standvastig spraakgebruik, door verschillende schrijvers, Nazareërs en Ebionieten worden genoemd, een aan Paulus vijandigen geest toe te kennen, en tevens alle oude Christenen onder één dier beide of onder beide namen samen te vatten, zoodat Paulus — nu aangenomen, dat hij en zijn vermeende dubbelganger, Paulus Canonicus, één zijn — eigenlijk tegenover zijn voormalige geloofsgenooten alleen zal hebben gestaan? Mocht hij geen meer of minder warme vrienden hebben onder die „Nazareërs en Ebionieten" (= eerste Christenen)?

Hoe dit zij, de door Hieronymus aangehaalde Nazaraei waren hem niet vijandig gezind, wat ons echter nog geen recht geeft hen met zekeren nadruk „Pauluslievend" te noemen. En deze mannen waren, altijd volgens Hieronymus, geen Ebionieten. Zij, die wij in de voorafgaande bladzijden onder dien naam leerden kennen, wilden daarentegen niets van Paulus

weten, noch, voor zoo ver ons bekend is, van den Paulus der Handelingen, noch van den Paulus der brieven.

Doch wellicht vindt Loman's „opvatting van de wezenlijke verhouding tusschen Ebionieten en Paulus" een steun, en nog wel „een niet onbelangrijken steun" in Clemens Alexandrinus. Laat ons zien.

Het betoog, bl. 71—79, na eenige algemeene opmerkingen, bl. 68—71, die wij onbesproken kunnen laten, aan een bevestigend antwoord gewijd, doet ons duidelijk zien, dat de kritiek haar laatste woord, ter verklaring van den oorsprong en de strekking der Clementinen, met name van den samenhang tusschen de daar vermelde Κηρύγματα Πέτρου en het meermalen door Clemens Alexandrinus aangehaalde werk Κήρυγμα Πέτρου, nog niet heeft gesproken. Trouwens, dat was sedert eenigen tijd bekend. Bij voorkomende gelegenheden zal men wel doen, niet onopgemerkt te laten, wat Dr. Loman, nu en vroeger, aangaande deze dingen heeft trachten aan te toonen. Maar zal die waardeering zijner vermoedens en gissingen ons nu reeds bewegen, zijn voorstelling als de eenig juiste te aanvaarden en mitsdien de vrijmoedigheid schenken, om daarop, als op een hechten grondslag voort te bouwen? Dit allerminst. De gevolgtrekking, dat zijn beschouwingen Clemens Alexandrinus stempelen tot een „getuige voor den laten oorsprong van onzen brief" aan de Galatiërs, bl. 79, is minstens voorbarig. Clemens Alexandrinus doet in het onderstelde geval toch niet anders dan onze aandacht vestigen op één werk, getiteld Κήρυγμα Πέτρου, waarin „het Joodsche particularisme bestreden en eene aan heidenen, Joden en Christenen gemeenschappelijke Godskennis als breede basis voor de Evangelieprediking werd aangenomen," bl. 74. Al werd nu dit boek, waaraan men, volgens Loman zelf, geen reden heeft een „zeer hoogen ouderdom" toe te kennen, in de Clementinen opzettelijk bestreden, en aldaar voorgesteld als een, ten bate van heidenen en andere onwaardigen, in het leven geroepen omwerking van de echte Κηρύγματα Πέτρου, die dan juist een Joodsch-christelijke uitgaaf van het oorspronkelijke, door Clemens Alexandrinus aangehaalde Κήρυγμα zullen zijn; wat volgt daaruit ten gunste van de gissing, dat wij „den historischen Paulus dichter bij het Jodendom dan bij Marcion en dus ook dichter bij de Acta

dan bij Gal. (moeten) plaatsen"? bl. 78. Niets. Daarentegen volgt daaruit wel, dat men in dien niet „zeer ouden" tijd — wanneer zal het zijn? Omstreeks de helft der tweede eeuw? Of later? — nog altijd voortging met het omwerken van geschriften in het belang van partijen en richtingen, waarbij zoowel binnen als buiten de muren werd gezondigd, en waarvan wij uit een vroeger tijdperk zoo welsprekende proeven hebben in onze kanonieke Evangeliën. Van eenigen invloed, dien de schrijver der Clementinen, of wil men: van de daar genoemde Κηρύγματα Πέτρου heeft ondervonden door den schok der verschijning van anti-joodsche Paulinische brieven, waarmede de onschuldige auteur van het door Clemens Alexandrinus genoemde Κήρυγμα nog geen kennis had kunnen maken, weshalve hij zich wel genoodzaakt zag, dien ouderen broeder in het aangezicht te wederstaan, blijkt volstrekt niets.

Bovendien is het allerminst zeker, dat gezegde Κηρύγματα waren bestemd om het nu gevaarlijk geworden, of van den aanvang gevaarlijke, Κήρυγμα te verdringen. Als Loman toch vraagt, bl. 73, wat ons zou beletten, dit te onderstellen, moet het antwoord eenvoudig zijn: niets, volstrekt niets, behalve ... dat de gissing geheel in de lucht zweeft.

Weinig hechter is de grondslag, waarop het oordeel rust, dat niettemin in deze beschouwing een aanmerkelijke plaats inneemt, als zou het uit Clemens' *Stromata* bekende Κήρυγμα Πέτρου den apostel Paulus en dan nog wel den echten, den historischen in onderscheiding van dien der brieven, met ingenomenheid herdacht en zonder erg in de meest vriendschappelijke betrekking met Petrus hebben gebracht. Het vermoeden steunt op de bl. 74—75 door Loman aangehaalde woorden uit Stromata VI : 5 (Vgl. Hilgenfeld, *N. T. extra can. rec.* ed. alt. fasc. IV : 57, 63—64). Daar wordt aangaande zekere werkzaamheid Gods in het belang van Joden en Grieken, o. a. gezegd: δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου Κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος· Λάβετε κτλ. M. a. w. daar wordt πρὸς τῷ Π. K. een beroep gedaan op een uitspraak van „den apostel." Wat willen de onvertaald gelaten woorden zeggen? Dat de uitspraak stond *naast*, in *hetzelfde*, in *een soort van appendix op het eigenlijke* Κήρυγμα Πέτρου? Aldus Dr. Loman. Doch wij moeten opmerken: vooreerst, dat deze drieledige omschrijving

niet op hetzelfde neerkomt. *Naast* doet denken aan een ander, niet aan *hetzelfde* werk. Men kan er onder verstaan een *soort van appendix*, doch men wordt daartoe niet verplicht. De meest eenvoudige en natuurlijke opvatting van het πρὸς τῷ Π. K. is, dat de uitspraak als bewijsplaats wordt gezet *bij*, *naast* hetgeen reeds aan het Κήρυγμα Πέτρου werd ontleend; zoodat de vertaling *praeter*, *behalve*, aanbeveling verdient. Loman wil wel, met anderen, *praeter* lezen, mits men hem niet noodzake te denken aan den „inhoud van het Petrusboek." De „titel" zal alleen bedoeld zijn; bl. 75, aant. 2. De onderscheiding is, naar het mij voorkomt, niet juist. Clemens noemt den titel van het werk, maar met de kennelijke bedoeling om te zeggen, dat niet de *titel*, veeleer de *inhoud*, het boek zelf, reeds heeft bewezen, wat nader aan het licht zal treden door een uitspraak van „den apostel." Bovendien zouden wij een andere woordvoeging verwachten en πρὸς τῷ Π. K. b. v. na λέγων geschreven vinden, indien daarmede moest worden uitgedrukt, waar het apostolische gezegde kon worden nageslagen: „achter het K. P."

Maar nu dat gezegde zelf. Aan wien heeft Clemens het toegekend? Er is toch reden om te twijfelen aan de echtheid van het nu in den tekst gelezen Παῦλος. De bepaling komt vreemd achteraan, door λέγων gescheiden van ἀπόστολος, waarmede het in één adem behoorde genoemd te zijn. Loman heeft het bezwaar gevoeld en getracht, het weg te nemen, door de opmerking, bl. 75, aant. 1, „dat Clemens waarschijnlijk eerst den naam had weggelaten, daar de qualificatie ὁ ἀπόστολος hem tot aanduiding van Paulus voldoende scheen. De later toegevoegde tusschen de regels geplaatste naam Παῦλος kwam bij vergissing achter in plaats van vóór λέγων te staan." Intusschen laat het zich moeilijk denken, dat Clemens een oogenblik gemeend heeft: ὁ ἀπόστολος wijst van zelf den apostel Paulus aan, daar hij niet aarzelt, in ditzelfde werk, *Strom.* II : 6 en IV : 17 (vgl. Hilgenfeld, *Einl.* p. 80), aan Barnabas en aan Clemens Romanus den titel ὁ ἀπόστολος te schenken. Is het woord Παῦλος hier later tusschen de regels gevoegd, dan ligt veeleer het vermoeden voor de hand, dat niet Clemens Alexandrinus, maar een later levende lezer of corrector dit deed, in de meening, dat met ὁ ἀπόστολος zonder meer wel niemand an-

ders dan de apostel Paulus kon zijn bedoeld, gelijk het spraakgebruik van zijn tijd dit medebracht. Deze gissing wordt te waarschijnlijker als men bedenkt, dat de uitspraak zelf, voor zoo ver ons bekend is, niet in eenig Paulinisch geschrift wordt aangetroffen en wij ons zelfs kwalijk kunnen voorstellen, dat zij ergens voorkwam als een woord van Paulus, men denke dan, om met Loman te spreken, aan Paulus historicus of aan Paulus Canonicus. Daarentegen heeft het bij een schrijver als Clemens Alexandrinus niets wat eenige bevreemding wekt, dat hij als een apostolisch woord deze, ons zoo weinig apostolisch in de ooren klinkende uitspraak aanhaalt, waar zij hem voor zijn betoog eenigen dienst kan bewijzen: „Neemt ook de Grieksche boeken, maakt kennis met de Sibylle, hoe zij aantoont, dat er één God is, en wat er in de toekomst gebeuren zal; en neemt Hystaspes ter hand en leest hem, en gij zult daar den zoon Gods nog veel klaarder en duidelijker beschreven vinden en tevens dat vele koningen tegen Christus zich in slagorde zullen scharen, omdat zij hem en degenen die zijn naam dragen, omdat zij de in hem geloovenden en (hunne) volharding (tot op zijne) wederkomst haten." Hij toch ontleende zijn gezaghebbende aanhalingen, behalve aan Wet en Profeten, aan *οἱ ἀπόστολοι* (niet *ὁ ἀπόστολος*) en *τὸ εὐαγγέλιον*, terwijl hij gelijke eer bewijst aan den Brief van Barnabas, aan dien van Clemens Romanus aan de Korinthiërs, aan den Herder van Hermas, aan het *Κήρυγμα Πέτρου*, aan de Handelingen van Paulus, aan de Openbaring van Petrus, aan de *Παραδόσεις Ματθίου*, aan de *Δύο ὁδοὶ ἢ κρίμα Πέτρου*, en aan wellicht nog andere, niet kanoniek geworden geschriften [1]). Intusschen is met de vermoedelijke onechtheid van het woord *Παῦλος* vóór de bedoelde aanhaling, de laatste en trouwens eenige grond weggevallen voor het vermoeden, dat het *Κήρυγμα Πέτρου*, zooals Clemens Alexandrinus dit werk heeft gekend, den apostel Paulus met onderscheiding zal hebben genoemd. Zich voor dit doel, met Loman, bl. 76, te beroepen op het feit dat Clemens Romanus en Dionysius van Korinthe Paulus en Petrus broederlijk naast elkander hebben geplaatst, is wederom een gissing wagen, die geheel in de lucht zweeft en waarbij

1) Vgl. Hilgenfeld, *Einl.* p. 79—81.

men vergeet, dat er allerminst reden is te onderstellen, dat alle schrijvers hetzelfde deden, al konden zij dit misschien, wat hun beginselen betreft, zonder bezwaar hebben gedaan.

Doch gesteld zelfs, Clemens Alexandrinus heeft het genoemde woord toegekend aan Paulus en als zoodanig gelezen in, of in de onmiddellijke nabijheid van het Κήρυγμα Πέτρου, wat geeft ons dan nog het recht, uit deze door en door apokrief klinkende aanhaling iets af te leiden omtrent de gezindheid van den schrijver van het Κήρυγμα tegenover „Paulus historicus"? Zullen wij hem soms leeren kennen uit dergelijke redenen?

Hoe ook beschouwd, Clemens Alexandrinus wordt, zoo min als Irenaeus, Epiphanius of Hieronymus een „getuige voor den laten oorsprong van onzen brief".

De Testamenta XII Patriarcharum zullen mitsdien het licht moeten derven, dat Loman, bl. 79—83, hun van die zijde, d. i. dan door de onderstelde rechtvaardiging zijner onderscheiding tusschen een Paulus historicus en een Paulus Canonicus, heeft toegedacht, al mogen zij zich blijven verheugen in de gelukkige toelichting van een enkele hunner uitspraken, met behulp van hetgeen Hieronymus mededeelt omtrent zijn Nazareërs. Dit gemis schijnt evenwel niet onoverkomelijk, daar het hinderlijk geachte „tweeërlei aangezicht" een euvel is, dat dit „apocalyptische boek", in goed gezelschap, gemeen heeft b. v. met ons kanoniek Mattheus-evangelie. Ook daar staan sterk gekleurde Joodsch-christelijke en andere, niet minder krachtig klinkende Paulinische uitdrukkingen, niet eens altoos op een eerbiedigen afstand, onverzoend naast elkander.

Er is overigens geen bezwaar tegen, in den auteur der Testamenten, althans voor zoover hij spreekt tot lof van Paulus, „een geestverwant" te begroeten van de „Nazareërs, gelijk Hieronymus hen schetst. Dezen toch toonden zich, gelijk wij zagen, bl. 331, blijkens hun spreken over Paulus' Evangelie, bekend met diens brieven. De auteur der Testamenten verraadt een gelijke bekendheid, als hij, den lof van Paulus verkondigende, zegt, dat hij „alle volken een *nieuwe gnosis* aanbracht" (γνῶσιν καινὴν φωτίζων πάντα τὰ ἔθνη). Al ware die *gnosis* niet *nieuw* genoemd, zij zou op zichzelf welsprekend en een afdoend bewijs zijn, dat die haar roemde meer wist en meer had gelezen, dan mogelijk zou zijn, indien hij slechts

kennis had gemaakt met Loman's historischen Paulus, die dichter stond bij de Handelingen dan bij de Brieven en zich mitsdien stellig niet te buiten ging aan het bevorderen van *γνῶσις*, een ketterij waarin zelfs de Handelingen nog niet vervielen en die bewaard bleef voor „Paulus Canonicus".

Dr. Loman heeft, bl. 82, een dergelijke bestrijding van zijn gevoelen in zake de Testamenten voorzien, en bij voorbaat afgewezen met een beroep op het diep liggend onderscheid tusschen Paulus Canonicus aan de eene, de Nazareërs en den auteur der Testamenten aan de andere zijde. Doch hij deed dit, met zoo tastbare overdrijving, dat het niet noodig is, er lang bij stil te staan.

„Bij Paulus Canonicus", heet het, „zetelt de liefde voor Israël niet in het hart, maar op de lippen, is de liefde voor de joodsche natie gestorven". Is dat nu den indruk wedergeven, dien b. v. de lektuur van Rom. IX—XI op den onbevooroordeelden lezer maakt?

„Bij Paulus Canonicus bestaat het Christendom in de bewuste verloochening van het Jodendom en in het geloof aan de abrogatie der wet door den gekruisigde". Zeker; evenals het Protestantisme *bestaat* in de bewuste verloochening van het Pausdom en in het geloof aan de abrogatie der sleutelmacht door het herboren Evangelie.

„De polemiek van Paulus Canonicus is slechts in schijn gericht tegen het jodendom buiten de kerk; in het wezen der zaak geldt zij de mannen des behouds in de kerk". Alsof die polemiek in brieven, geschreven aan Christenen, zich hoofdzakelijk had behooren bezig te houden met personen en toestanden waarvoor zij niet bestemd was! Alsof die tekstverklaring, door Hieronymus ter onzer kennisse gebracht, ons recht gaf tot de stelling: „de Nazareërs daarentegen hebben het in hoofdzaak gemunt op een zuiver joodsche partij, namelijk die der letterziftende schriftgeleerden!"

Klinkt het ten slotte verrassend, te vernemen: „de Paulus der Nazareërs", d. i. dan de man die mocht spreken van *zijn* Evangelie — „per Evangelium Apostoli Pauli", zeggen deze getuigen bij Hieronymus — is goed op zijn plaats „omstreeks de catastrophe van 70"; wij kunnen er voorshands niet bijvoegen: „even goed als Paulus canonicus in de helft der tweede eeuw".

Want tusschen die twee trad tot heden geen waarneembaar onderscheid aan het licht.

Gelijk wij zagen, werden de „Ebionieten" ten onrechte welkom geheeten als „getuigen tegen de echtheid der Paulusbrieven". Na hen neemt Dr. Loman, bl. 84—85, de

Elkesaïeten

in het verhoor. Origenes zal ons hen doen kennen, in een homilie over den 82en (83en) Psalm, waarvan Eusebius, H. E. VI: 38, een kostbaar stukje heeft bewaard. Daaruit zal blijken, dat de Elkesaïeten, die Origenes ten onrechte hield voor een pas ontstane ketterij, „behalve sommige evangeliën ook den geheelen Apostel verwierpen", terwijl het geen twijfel zal lijden „of de oppositie dezer secte tegen Paulus canonicus hangt samen met hare archaïstische voorstellingen omtrent het Christendom, tengevolge waarvan zij in verzet kwam tegen het streven der Katholieke Kerk om door middel van de bespiegelingen over den logos enz. de antieke christologie te verdringen". M. a. w. zij namen „eene zoo gedecideerde houding tegen Paulus canonicus aan", hoewel „zij toch blijkens hunne sympathie voor het Parsisme juist niet tot de exclusieve judaïsten behoorden", omdat zij als „Syrische (oud-Palestijnsche) Christenen" zeer goed wisten, dat die „apostel" een ondergeschoven bundel was en anders niet.

Lezen wij evenwel de aanhaling uit Origenes in haar geheel, dan bespeuren wij niets van eenige „oppositie" tegen Paulusbrieven bij de Elkesaïeten. Wij vernemen slechts, dat deze mannen, wier gevoelen geen „pas ontstane haerese" wordt genoemd, maar „pas in verzet gekomen tegen de gemeenten" — er is sprake van *γνώμης ἀθέου καὶ ἀσεβεστάτης, καλουμένης 'Ελκεσαϊτων, νεωστὶ 'επανισταμένης ταῖς ἐκκλησίαις* — uit de geheele schrift het een en ander verwierpen, toch gebruik maakten van woorden uit de geheele oude en uit de Evangelische (schrift) en den geheelen apostel verwierpen: *ἀθετεῖ τινὰ ἀπὸ πάσης γραφῆς, κέχρηται ῥητοῖς πάλιν ἀπὸ πάσης παλαιᾶς τε καὶ εὐαγγελικῆς, τὸν ἀπόστολον τέλειον ἀθετεῖ.* Van de redenen, waarom zij den „geheelen apostel" verwierpen, zegt hij evenmin iets als van de redenen, die hen bewogen

het een en ander uit de geheele schrift te verwerpen. Zij gebruikten niet „sommige Evangeliën”, maar gezegden uit Evangeliën en uit het O. T. Waarom zij alle andere boeken, die wij nu kennen als N. Testamentische, met name, behalve de Paulinische brieven, de Hand. der Apostelen, de Katholieke brieven en de Openbaring voorbijgingen, blijkt niet. Daarbij te denken aan de bewuste of onbewuste werking van „archaïstische voorstellingen omtrent het Christendom”, is minstens tamelijk gezocht en op het standpunt, ingenomen door Dr. Loman, tegenover de Handelingen al heel onwaarschijnlijk. Ook mag het bevreemding wekken, dat Origenes niets zegt van de reden, waarom zijn Elkesaïeten den „geheelen apostel” verwierpen, indien die reden bestond in hun ongeloof aan de echtheid der brieven. Hij behoefde toch waarlijk niet te vreezen, dat zijn hoorders door dien twijfel zouden worden besmet. Dan toch zou het al zeer gevaarlijk zijn geweest, hun te vertellen, wat hij toch zonder schroom doet, dat Christus of het Christendom te verloochenen, volgens de besproken ketters, een onverschillige zaak is, hoewel een verstandig man, indien hij door de omstandigheden daartoe wordt geleid, het wel doet met den mond, maar niet met het hart; en dat zij een zeker boek hebben, waarvan zij zeggen, dat het uit den hemel is nedergedaald en dat ieder, die daarnaar hoort en gelooft, schuldvergiffenis ontvangt, een andere en hoogere vergiffenis dan die Christus Jezus schenkt: *βίβλον τινὰ Φέρουσιν, ἥν λέγουσιν ἐξ οὐρανοῦ πεπτωκέναι, καὶ τὸν ἀκηκοότα ἐκείνης καὶ πιστεύοντα ἄφεσιν λήψεσθαι τῶν ἁμαρτημάτων, ἄλλην ἄφεσιν παρ, ἥν Χριστὸς Ἰησοῦς ἀφῆκε.* Zouden zij dit boek wellicht ook danken aan hun „archaïstische voorstellingen omtrent het Christendom”? Of maakt niet veeleer het gebruik, door hen gemaakt van dit boek, alle verder onderzoek naar de reden, waarom zij den „geheelen apostel” verwierpen, overbodig? Een getuigenis van deze Elkesaïeten tegen de echtheid der Paulinische brieven zou, indien wij er al ergens eenig spoor van vonden, niets beteekenen. Hun „aanraking met het Parsisme”, die aan „hun Christendom een zeer eigenaardige tint had gegeven”, en hun optreden „voor het eerst onder Trajanus”, behoeven dus niet eenmaal in rekening te worden gebracht.

Severus en de Severianen

geven, naar de verzekering van Dr. Loman, bl. 86—87, een „getuigenis contra Paulum canonicum" dat niet zonder gewicht is. Severus, hierin natuurlijk gevolgd door de naar hem geheeten Severianen, „heeft zich als bestrijder van Paulus canonicus gesignaleerd", bl. 87. en „wil, in zijne bestrijding van het katholieke drijven naar de verheffing van Paulus canonicus, in het geheel niets weten van het gezag der Paulusbrieven", bl. 89.

Hoe wij dat weten?

Alleen uit hetgeen Eusebius, H. E. IV: 29, ons mededeelt. Maar daar hooren wij slechts, dat de Severianen, behalve Wet en Profeten, eigen Evangeliën gebruikten, terwijl zij de gedachten der heilige schriften vertolkten, doch den apostel Paulus lasterden, zijn brieven verwierpen, en ook de Handelingen der apostelen niet aannamen: *χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις ἰδίοις,*[1]) *ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολὰς, μηδὲ τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

Is hier nu sprake van eenige *bestrijding* van „Paulus canonicus"? Zoo ja, dan zeer zeker ook van „Paulus historicus"; en in dat geval keeren zich de te hulp geroepen Severianen met kracht tegen de thans aanbevolen onderscheiding van twee Paulussen, een geschiedkundigen, die dichter bij de Hand. staat, en een kanonieken, dien wij terugvinden in de brieven. Deze Severianen willen niets van Paulus weten en moeten wij hen wellicht ook denken in het bezit van zeer oude overleveringen, waardoor zij zich bewust of onbewust bij hun schiftend oordeel lieten leiden, dan zullen wij, zoo zij gezagheb-

1) Deze lezing, in den tekst opgenomen door H. Laemner in diens uitgaaf van Eusebius' *H. E.* 1862 p. 319, verdient de voorkeur boven de gewone, *ἰδίως*, welk woord men dan verbindt met *ἑρμηνεύοντες*. Wat *eigen* Evangeliën waren, werd niet begrepen door den afschrijver, die slechts kanonieke Evangeliën kende, en reeds uit *ἑρμηνεύοντες κτλ.* had gezien, dat de Severianen een vrij gebruik maakten van den inhoud der schriften, weshalve hij meende dat voor het onverstaanbare *ἰδίοις* een wel overbodig, maar toch niet onverstaanbaar *ἰδίως* moest gelezen worden.

bende mannen zijn, het voormalig bestaan van Paulus moeten loslaten. Kan men hun een zoo belangrijke stem in ons oordeel niet toekennen, waarom zullen wij dan een stukje van hun getuigenis zwaarder laten wegen dan het overige? Geven soms hun vertolken van de denkbeelden der schrift en hun gebruik maken van eigen, in plaats van de elders aangenomen Evangeliën, een zeker recht om iets bijzonders te zoeken achter hun verwerping van de Paulinische brieven?

Natuurlijk bedoelt Dr. Loman dit niet. Hij hecht dan ook eigenlijk slechts waarde aan hun ondersteld „getuigenis contra Paulum canonicum” in verband met hetgeen wij weten betreffende hun geestverwanten

Tatianus en de Encratieten.

Ook dezen, gelijk genen, de Severianen, behoorden tot de vrij aanzienlijke „rigoristische partij”, die „zich tegen het canoniseeren der Paulus-brieven verzette”, zoowel de latere hoofdman, Tatianus, vroeger een leerling van Justinus Martyr, als de hem getrouwe Encratieten, bij wie hij zich had aangesloten. Hun gemeenschappelijke „oppositie tegen Paulus canonicus” leeren wij kennen uit mededeelingen van Eusebius, *H. E.* IV: 29, van Hieronymus, *Explanatio in Ep. ad Titum*, en van Origenes *Contra Celsum* V: 65. Aldus Dr. Loman, bl. 87—89.

Doch slaan wij Eusebius op, dan hooren wij, dat „men zegt” van Tatianus, den *ἀρχηγὸς* der even te voren beschreven Encratieten, die zich onderscheidden door hun strenge onthouding, met name van den echt en van alle dierlijk voedsel, „dat hij het had gewaagd, sommige woorden van den apostel te veranderen, als verbeterde hij daardoor het redebeleid”: *τοῦ δ'ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν* [1]).

Van een „oppositie tegen Paulus canonicus” of een onderscheiding tusschen dezen en den „historischen Paulus” vernemen wij niets, terwijl onmiddellijk te voren met weinig lof

1) Valesius-Laemner vertalen: „Aiunt etiam nonnulli ausum illum esse dicta Pauli apostoli elegantioribus verbis exprimere, utpote qui compositionem verborum illius corrigere studeret”.

van een Διατεσσάρων en onmiddellijk daarna met hooge ingenomenheid van een Λόγος πρὸς Ἕλληνας, beide afkomstig van denzelfden, naar het schijnt, bijzonder vruchtbaren schrijver, wordt melding gemaakt. Eusebius verwijt alzoo, en nog wel slechts op gezag van een „men zegt", aan Tatianus wat zoo dikwerf van de zijde der Katholieken aan ketters wordt ten laste gelegd: het brengen van wijzigingen in bestaande geschriften, hier „van den apostel", en waarbij het altijd de vraag blijft wie eigenlijk de schuldige is: de aangeklaagde of de aanklager zelf.

Maar Eusebius zal te lankmoedig zijn geweest. „Tatianus' stoutheid" ging verder. Dat zal Hieronymus bewijzen.

Intusschen zegt deze kerkvader aangaande de ketters in het algemeen, dat zij in de Brieven schrapten wat met hun geloofsleer scheen te strijden, „quidquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt", en deelt hij betreffende Tatianus mede, dat hij eenige brieven van Paulus verwierp; „sed Tatianus Encratitarum Patriarches, qui et ipse *nonnullas* Pauli Epistolas repudiavit", terwijl hij den juist aan de orde gestelden brief aan Titus als Paulinisch erkende: „hanc vel maxime, hoc est, ad Titum, Apostoli pronunciandam credidit". Hieruit volgt toch wel allerminst, dat hij vijandig stond tegenover Paulus canonicus of hem inderdaad bestreed. Integendeel: hij verwierp niet alle, slechts „nounullas Pauli Epistolas" en erkende er dus ook wel meer dan dien éénen aan Titus. Dat zou hij toch kwalijk hebben kunnen doen, indien hij werkelijk, ten gevolge van een meer of minder helder besef van de onechtheid aller Paulinische brieven, een vriend van Paulus historicus maar een bestrijder van Paulus canonicus ware geweest.

Origenes heeft derhalve onmogelijk het „getuigenis van Hieronymus en Eusebius omtrent de Encratiten als antagonisten van Paulus Canonicus" kunnen „bevestigen". Want een dergelijk getuigenis was er niet. Wat hij, die niet kon denken aan Hieronymus, noch aan Eusebius, t. a. p. zegt, komt geheel voor zijn rekening. Het is zeker ten deele in strijd met hetgeen wij van Hieronymus en Eusebius vernamen. Of het volkomen juist is, laat zich, juist met het oog op dien strijd, betwijfelen, en neemt ook Loman niet aan, blijkens de volgende bladzijden, waarin hij zich bezig houdt aan het als waar

aangenomen bericht, dat de Encratieten den brief aan Titus, maar dan ook een of meer andere „brieven van Paulus", in eere hielden. Trouwens er is reden, om eerder geloof te slaan aan dit bericht van Hieronymus dan aan de verklaring van Origenes, dat de Encratieten, evenals de beide soorten van Ebionieten, de brieven van den apostel Paulus niet aannamen. Immers, Origenes noemt hen slechts in het voorbijgaan, bij wijze van voorbeeld — *ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί* — terwijl hij spreekt van sommige ketterijen, *τινες αἱρέσεις*, die zich aan het bedoelde euvel schuldig maken. Bovendien was het den kerkvader niet te doen, om dit ergerlijke feit in het licht te stellen en nauwkeurig te beschrijven, maar om met verwijzing daarnaar den mond te snoeren van den lasteraar Celsus, die beweerd had, dat *alle* Christenen zeiden: „voor mij is de wereld en ik ben voor de wereld gekruisigd", Gal. 6: 14. Neen, zegt Origenes, zoo spreken niet allen, want er zijn ketters, die geen gebruik maken van Paulus' brieven, dus ook niet van dit woord. In dit fraaie betoog is een verwarring der Encratieten met andere ketters, die tot de bedoelde *τινες* behoorden, niet onverklaarbaar, noch een onvergefelijke fout.

Doch al wilde men, tegenover Hieronymus, Eusebius en Loman, met Origenes, op grond van diens mededeeling, staande houden, dat de Encratieten de brieven van Paulus niet gebruikten, dan zou daaruit nog niet volgen, dat deze ketters den apostel bestreden of althans „antagonisten van Paulus Canonicus" waren. Origenes zegt niet, dat zij twee Paulussen kenden, noch dat zij één van die twee bestreden. Brieven *niet aannemen* — de ketterijen waren *τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι* — is niet gelijk: brieven, of hun schrijver, *bestrijden.* Ook was dat *niet aannemen* geen gevolg van twijfel aan de echtheid, maar van de meening, dat de apostel niet *μακάριος καὶ σοφὸς* was. Origenes noemt zijn ketters, onmiddellijk na de door Loman aangehaalde woorden: *οἱ μὴ χρώμενοι τῷ ἀποστόλῳ ὡς μακαρίῳ τινὶ καὶ σοφῷ.*

De nu volgende uitweidingen, bl. 89—97, mogen belangrijk zijn voor de geschiedenis en de beoordeeling van de Pastoraalbrieven, van den Kanon, en inzonderheid voor hen, die nog behoefte hebben aan bewijzen, dat men in de tweede eeuw

niet schroomde, brieven en andere werken op naam van sedert lang gestorven personen te schrijven; zij gaan geheel om buiten het vraagstuk der echtheid van Paulus' hoofdbrieven en met name van dien aan de Galatiërs. Op dit terrein worden wij, bl. 97—99, teruggebracht met een betoog, dat ten doel heeft, de

Marcionieten

te doen kennen als getuigen tegen die echtheid. Hun komst aan het slot was reeds, bl. 84, met zekeren nadruk, aangekondigd, als van „diegenen onder de ketters, die tot heden voor de eerste en krachtigste getuigen voor de echtheid hadden gegolden". Daarna werd hun naam meermalen genoemd, evenwel zonder dat het bleek, dat zij iets hadden te zeggen, wat ter zake kon dienen. Eenmaal heette het, bl. 89, dat zij zich ongeneigd toonden „om de katholieke partij te volgen in haar streven, om aan den Paulus canonicus een onvoorwaardelijk gezag toe te kennen". Maar het bewijs werd aan de stelling niet toegevoegd, tenzij als zoodanig moeten worden beschouwd de onmiddellijk volgende woorden: „terwijl zij van de overige brieven een vrij gebruik maakten, daarvan aannemende en verpende naar eigen goedvinden, willen zij van de pastorale brieven in het geheel niet weten." Die zinsnede — het zij in het voorbijgaan gezegd — moest in een noot worden verbeterd, omdat de brief aan Titus volgens Hieronymus, genade had gevonden in de oogen der Encratieten en de Marcionieten moeten doorgaan voor „besliste Encratiten;" terwijl zij in haar geheel kwalijk in overeenstemming is te brengen met hetgeen wij, in de eerste reeks der *Quaestiones Paulinae*, over Marcion en de zijnen hebben vernomen.

Hoe getuigen nu de Marcionieten tegen de echtheid van Paulus' hoofdbrieven? Niet met woorden, noch met daden, maar met onderstellingen van Dr. Loman, die deze geleerde in overeenstemming zoekt te brengen met gevolgtrekkingen, door hem afgeleid uit een paar feiten, die Clemens Alexandrinus en de vroeger als getuige aangaande Marcion afgewezen Tertullianus hebben medegedeeld. Clemens bericht, dat de Marcionieten, niet de drie pastoraalbrieven, maar de twee aan Timotheus verwierpen, omdat zij zich door den schrijver bestreden en 1

Tim. 6:20—21 bepaald veroordeeld achtten. Zij hielden dus elf Paulusbrieven over; doch volgens Loman, die zich nu wederom houdt aan Tertullianus en den rug toekeert aan Hieronymus en aan Clemens Alexandrinus, zonder te zeggen waarom, niet elf maar tien; terwijl dan van dit tiental, met het oog op hetgeen Clemens had gezegd, wordt verzekerd: het werd gebruikt, omdat het „niet geacht werd met die vijandelijke bedoeling (als 1 en 2 Tim.) te zijn opgesteld."

Deze overweging, gevoegd bij het feit, dat Clemens Alexandrinus, in onderscheiding van anderen, de Marcionieten zacht beoordeelt, wordt dus de spijker, waaraan, bloot werktuigelijk, de onderstelling wordt opgehangen, dat Marcion wel overtuigd kan zijn geweest van de onechtheid der Paulinische brieven, niettegenstaande hij daarvan een tien- (of elf-?)tal gebruikte. Deze mogelijkheid, waartegen geen hedendaagsch oordeelkundige bedenking zal hebben, wordt dan eenvoudig beschouwd als zekerheid; en daarmede Marcion verklaard tot een getuige tegen de onechtheid, al naar men wil: van één, van meer, of van alle Paulinische brieven, buiten de twee (of drie) Pastorale.

Intusschen moet het eerste woord door den ketter in die richting nog gesproken, het eerste verwijt van dien aard tegen hem van de zijde der Katholieke Christenen nog vernomen worden.

De slotsom

onzer, hiermede ten einde gebrachte toetsing van de bezwaren tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs, door Dr. Loman in zijn jongste *Quaestiones Paulinae* ontleend aan de zoogenaamde argumenta externa, is nu gemakkelijk op te maken. Er kan geen sprake zijn van een wettiglijk verkregen „positieve en als zoodanig geschikte basis voor verdere nasporingen", waarmede de hoogleeraar zich vleit tegenover de belijdenis, dat „met het stellen en uitwerken dier (eerste) quaestiones, in het gunstigste geval niets meer verkregen werd dan dit negatieve resultaat, dat aan de oud-christelijke literatuur van vóór het laatste kwartaal der tweede eeuw of daaromtrent geen dadelijke bewijzen van het voorhanden zijn van onzen brief aan de Galatiërs kunnen ontleend worden," bl. 100. De onderstelling is onderstelling gebleven en, hoe dikwerf ook herhaald, door geen enkel feit gerechtvaardigd, dat wij onder-

scheid zouden mogen en moeten maken tuschen Paulus historicus en Paulus Canonicus, van welke de eerste een populair man zou zijn geweest, die juist als zoodanig de aanleiding werd, dat men zijn naam gebruikte om; omstreeks het midden der tweede eeuw, een reeks brieven te schrijven ter aanbeveling eener richting, die wel werd voorgestaan door de Katholieke, maar nadrukkelijk afgewezen door de Conversatieve partij, die in het bezit was van zeer oude overleveringen en op dien grond niet wilde hooren van den nieuwen Paulus Canonicus. Getuigen tegen de echtheid werden opgeroepen, gelijk ons in den aanvang was beloofd; maar als hun het woord werd gegegeven, hadden zij niets te zeggen, wat ook maar eenigszins geleek op een verklaring als wij van hen zouden hooren. Zelfs geen vingerwijzing in de aangekondigde richting, zelfs geen los daarheen geworpen woord, waaruit het vermoeden kon worden gelezen van eenige overtuiging, hoe zwak ook, dat gebruikte of niet-gebruikte en verworpen Paulinische brieven niet waren geschreven door den apostel Paulus.

Het is daarom niet noodig, opzettelijk stil te staan bij de bladzijden 100—103, door Dr. Loman gewijd aan de „beteekenis'' der vermeende, doch inderdaad niet verkregen „positieve uitkomst.'' Slechts twee punten, bl. 105—107 ter loops aangestipt, moeten met een enkel woord worden herdacht. Zij behooren tot de afdeeling „inwendige gronden tegen de echtheid'' van den brief aan de Galatiërs en zullen dus in hun volle kracht eerst later worden ontwikkeld. Het eerste betreft den vorm, het andere den inhoud van de wijze, waarop de schrijver zich bij zijn lezers „introduceert'' en die afwijkt van hetgeen men in een gewonen brief zou verwachten. Mij dunkt, dit kan en moet, in het algemeen genomen, het een zoowel als het ander, door een ieder worden toegestemd. Wij hebben hier geen gewonen brief, noch wat den vorm, noch wat den inhoud betreft. Maar waren de omstandigheden en was de te behandelen stof dan inderdaad zoo alledaagsch, gesteld dat Paulus den brief werkelijk heeft geschreven, dat de afwijkingen van den regel volstrekt onverklaarbaar moeten heeten? Dat meent Loman zelf niet, naar het schijnt; daar hij immers, bl. 106, uitdrukkelijk verzekert: „ik breng deze opmerking hier niet in het midden als rechtstreeksche instantie tegen de echtheid

van den brief." Maar dan wachtte men zich ook voor overdrijving en plaatse men niet te haastig „de plechtige, ja pompeuse wijze waarop hij (Paulus) zich bij zijne lezers introduceert" tegenover „de meest absolute soberheid destijds in acht genomen bij Grieken en Romeinen;" alsof daarmede toch een bezwaar tegen de echtheid ware genoemd, en alsof men niet uiterst gemakkelijk de zaak kon omkeeren en zeggen: een verdichter zou wel hebben gezorgd, zich beter te houden binnen de perken der gewoonte. Een oordeelkundige als Dr. Loman, die telkens voorstelt, de zaak liever om te keeren en van de tegenovergestelde zijde te bezien, mag vooral niet vergeten, dat zijn lezers geprikkeld worden en het recht hebben, zijn redeneeringen aan denzelfden toets te onderwerpen. Spreekt hij in algemeene uitdrukkingen over dezen „Paulus, die toch waarlijk aan de Galatische Christenen geene omschrijving behoefde te geven van zijn persoon en ambt;" zij zullen allicht zich herinneren, hoe een ander,[1]) die insgelijks twijfel wilde wekken aan de echtheid van dezen brief, juist wees op het gemis van gegevens, waardoor men met behulp van dezen brief zou kunnen antwoorden op de vragen: „wie is Paulus? Wat wil hij?" Met zulke algemeenheden komt men inderdaad geen stap verder. Dat geldt ook van de opmerking, ter loops een paar maal genoemd, alsof de late canonisatie der Paulusbrieven, pas tegen het einde van de tweede eeuw, in strijd zou zijn met de onderstelling, dat zij ten deele althans — een beperking die L. gedurig uit het oog verliest — toch door den apostel zelf zijn geschreven. Kon er dan sprake zijn van canonisatie der brieven, terwijl men nog niets canoniseerde, omdat de tijd daarvoor nog niet was gekomen? Zijn wij in staat een gezonde reden te noemen, waarom men met de canonisatie van Paulusbrieven, gesteld zij bestonden, moest beginnen voordat, of minstens te gelijker tijd dat men zich waagde aan dien arbeid met het oog op Evangeliën? Moesten reeds voorhanden en met belangstelling gelezen brieven noodwendig zoo spoedig mogelijk worden gecanoniseerd, waarom is dit dan niet geschied met de „herderlijke brieven van invloedrijke kerkelijke personen of corporaties", die, naar Loman, bl. 103, herinnert, naast de

1) Dr. A. Pierson, *De Bergrede* bl. 100.

Evangeliën, reeds in de dagen van Justinus, bij de godsdienstoefening in de gemeenten geregeld werden voorgelezen?

Het is gemakkelijk gezegd, maar ook bewezen? Bewezen o. a. tegenover de pogingen van Scholten om het tegendeel te doen beseffen, dat de brief aan de Galatiërs, indien hij echt is, „ruim eene eeuw zonder dadelijken invloed schijnt gebleven te zijn"?

Willen wij ten slotte spreken van een „positieve uitkomst", zij bestaat hierin, dat de poging van Dr. Loman om ons te wijzen op getuigen tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs, met hoeveel kennis van zaken en scherpzinnigheid ook ondersteund, is mislukt.

Of daarmede iets van beteekenis is gewonnen voor de ondersteld echtheid van den brief?

Dat moet de tijd leeren. De ingebrachte bezwaren zijn gewogen en te licht bevonden. Die slotsom is zuiver „negatief." Zal iemand beproeven, haar om te zetten in een „positieve"? Ik zie niet in, hoe dat mogelijk is, tenzij voor zoover de weg nu tamelijk wel is gebaand voor het onderzoek naar de inwendige gronden voor of tegen de echtheid, waarbij men niet meer behoeft te vreezen voor bedenkingen tegen de echtheid ontleend aan zoogenaamde argumenta externa. Dat deze nooit kunnen dienen om de echtheid te bewijzen, behoefde niet meer te worden aangetoond. Het was sedert minstens 20 à 25 jaar bekend aan allen, althans aan allen, die van deze studiën kennis nemen onder de modernen in Nederland. De hoogleeraar Scholten mocht reeds in 1866 de slotsom van eigen en anderer onderzoekingen op dit gebied aldus omschrijven: „door uitwendige getuigenissen kan de echtheid van geen enkel geschrift des N. Ts voldoende bewezen worden." [1])

De oude argumenta externa kunnen in het belang der echtheid, niet eens altijd doch soms, slechts dezen zijdelingschen dienst bewijzen, dat zij doen zien in welken tijd een zeker ge-

---

1) *De oudste getuigenissen aangaande de schriften des N. Ts.* bl. 194. Dat *Het N. T. sedert* 1859, bl. 45, bij de vermelding van deze slotsom *inwendige* in plaats van *uit*wendige getuigenissen noemt, is een zinstorende drukfout. Helaas niet de eenige die mij ontsnapte. Bl. 109 r. 11 kwam een onbegrijpelijke *eersteling* in de plaats eener *eerherstelling*; bl. 131 r. 3 v. o. *verdedigde* in plaats van *verdiepte*. Dr. C. H. van Rhijn heeft nog andere misstellingen aangewezen, *Th. Studiën* 1886: 155.

schrift bestond. Verder reikt hun arm niet, omdat vóór en tegenstanders zich in de oudheid lieten leiden door leerstellige overwegingen en praktische belangen, niet door de lessen en wenken van eenig geschied- of oordeelkundig onderzoek. Het scheen een oogenblik, dat Dr. Loman ons van dwaling overtuigen en leeren zou, dat althans sommige getuigen met andere wapenen streden, met zeer oude overleveringen en met wat wij zouden noemen historisch bewustzijn. Doch wij hebben gezien, dat deze verwachting te hoog was gespannen, en dat de bewijsvoering niet verder reikte dan de onderstelling van den heer Loman zelf. Wij ontvingen zelfs meermalen, alsof dat onderwerp aan de orde ware — zie inzonderheid bl. 91 vv. — nieuwe waarschuwingen en bewijzen, dat wij geen recht hebben aan de zoogenaamde argumenta externa in den ouden zin eenige waarde toe te kennen.

Leiden, Febr. '86 W. C. van Manen.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Revue de Théologie et de Philosophie et Compte rendu des principales Publications scientifiques, sous la Direction de M. H. Vuillennier et M. J. F. Astié.

Janvier 1885. Les deux Jéhovistes, par C. Bruston. Le dogme traditionel de l'Ecriture, par F. C. J. van Goens. Du rôle de la métaphysique en théologie, par J. F. Astié. (Troisième article). Bulletin.

Mars 1885. Le piétisme dans l'église luthérienne des XVII et XVIII siècles, d'après Albrecht Ritschl, par v. R. Le dogme traditionel de l'Ecriture, par F. C. J. van Goens (Second article). Du rôle de la métaphysique en théologie; par J. F. Astié. (Quatrième et dernier article). Bulletin.

Mai 1885. Deux nouvelles *Vie de Jésus*, par E. Robert. Le piétisme dans l'église luthérienne des XVII et XVIII siècles, d'après Albrecht Ritschl, par v. R. (Second article) *Variétés.* Les prophéties sur les Juifs doivent-elles s'accomplir à la lettre? de Samuel Kellagg. — Ce que sont les guérisons par la foi. Bulletin.

Juillet 1885. La doctrine du péché, par L. Durand. Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante, par P. Lobstein. La morale chétienne comparée avec la morale philosophique, par le Dr. E. de Muralt. Un manuscrit complet du IV livre d'Esdras, par Samuel Borger. Etude biblique: Ephésieus II, 3, par G. Dietrich. *Variétés.* — Fragment d'une vieil évangile non canonique. Bulletin.

The Bibliotheca sacra, N°. CLXV. Delavan A Leonard, Mormonism. H. M. Scott, The moral condition of Germany, with some reference to that of other countries. H. N. Day. The present state of logical science. J. B. Angdll, Diplomatic relations of the western powers to China and Japan. H. W. Lathe, The attitude of the historic creeds towards heresy. J. King Newton, A plea for a liberal education. — Critical Notes. Current periodical literature. Notices of recent publications.

——, vol. XLII, N°. CLXVI. J. D. Dana, Creation or the biblical cosmogony in the light of modern science. H. Lincoln, Science, not supreme but subordinate. Th. W. Hunt, The doctrinal errors of Milton's later life. G. F. Magoun, Arc the natural and spiritual world one in law? S. J. Curtiss, Sketches of Pentateuch Criticism. W. G. Frost, Greek among required stndies. — Critical Notes. Current periodical literature. Notices of recent publications.

——, N°. CLXVII. G. N. Schodde, The old Testament covenant. F. H. Johnson, Instinct and natural selection. E. F. Burr, Astronomical mysteries. B. Pick, The study of the hebrew language among Jews and Christians; Period II, The study of Hebrew among Christians. M. L. Gordon, Mill's use of Buddhism. J. T. Perry, Heavenly recognition. B. B. Warfield, The descriptive name applied to the new Testament Books by the earliest christian writers. Critical Notes. Current periodical Literature. The Catholic literature of England in the year 1884. Notices of recent publications.

——, N°. CLXVIII. G. F. Herrick, A study in biblical history. G. H. Schodde, The Book of Jubilees. H. Hagman, The oldest christian sermon. W. H. Cobb, Remarks on biblical psychology. D. S. Martin, Primitive man in America. J. Brand, The relation of England's opium policy to christian missions in China. T. W. Chambers, Prof. Brigg's On the revised version of the O. T. — Critical Notes. Current periodical literature. Notices of recent publications.

Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie XXVIII. 3es Heft. Wilhelm Vatke's Gesammtansicht über die Bücher Samuelis

und der Könige, mitgetheilt von H. Preiss; Albert Klöpper, Die Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Wirken im Jacobusbriefe (C. 2, 14—26); Franz Görres, Zwei Beiträge zur Spanischen Kirchengeschichte des 6 Jahrhunderts. A. Miro, König der Spanischen Sueven. B. Mausona, Bischof von Merida; Ernst Noeldechen, Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Matth. 11, 13, Luc. 16, 16); W. Senfert, Titus Silvanus (ΣΙΛΑΣ) und der Verfasser des ersten Petrusbriefes. Anzeigen. W. Bleibtreu, Die drei ersten Capitel des Römerbriefs 1884 O. Holtzmann; B. Dombart, Commodian Studien 1884 H. Rönsch; C. A. E. A. Saalfeld, Tensaurus Italo-Graecus. 1884 H. Rönsch; R. Smend, Anmerkungen zu Jes. 24—27 A. H. — Zwei Bemerkungen zu dem Hirten des Hermas. A. H.

—— XXVIII 4tes Heft. H. Preiss, Zrvana akarana; A. Hilgenfeld, Das neueste Forscher-Paar über das Johannes-Evangelium; H. Holtzmann, Forschungen über die Apostelgeschichte; A. Hilgenfeld, Die urchristliche Taufe; E. Noeldechen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den Lehrern des zweiten Jahrhunderts; F. Görres, zwei Beiträge zur Hagiographie der Griechischen Kirche; Joh. Dräseke, zu Martinus von Bracara. Anzeige. Chrysanthos Antoniades, Kaiser Licinius 1884. A. H.

—— XXIX. 1es Heft. A. Hilgenfeld, Zum Ursprunge des Episcopats; Johannes Dräseke, Apollinarios in den Anführungen des Nemesios; F. Görres, Leander, Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica; A. Hilgenfeld, Kein unentdecktes Evangelium; H. Gelzer, Kallistos' Enkomion auf Johannes Nesteutes: Fr. Küchenmeister, Beiträge zur biblischen Zoologie; Fr. Küchenmeister, Einige Bemerkungen zur Uebersetzung der Probebibel; G. Frank, Der Muckername. Anzeigen. P. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt etc. 1885, A. H.; Sedulii opera omnia rec. Joh. Huemer, 1885. — Claudiani Mamerti opera rec. Aug. Engelbrecht, 1885. H. Rönsch; Ernst Ranke, Chorgesänge zum Preis der hl. Elisabeth etc. I. II. 1883, 1884. H. Rönsch; Wilh. Meyer, Anfang und Ursprung der latein. und griech. rythm. Dichtung, 1885 H. Rönsch; T. K. Abbott, Evangeliorum versio antehieronymiana ex. cod. Usser. P. I. II 1884. H. Rönsch; Paulus Cassel Ahasverus, die Sage vom ewigen Juden. 1885 G. Frank. — Ein Briefwechsel des Herausgebers mit Herrn D. Carl Hase.

IETS OVER WILSVRIJHEID

IN VERBAND MET
DE GODDELIJKE IMMANENTIE.

Men zou aan vreemde inbeeldingen lijdende moeten zijn, indien men kon meenen, dat men over het hierboven genoemde onderwerp iets nieuws had te zeggen, of — vermeteler nog — iets, waardoor men nu eindelijk de nevelen zou verdrijven, altijd nog hangende over een vraagstuk, waaraan reeds zoo vele en zoo uitnemende denkers hunne krachten hebben besteed. Zeker, het kan gebeuren, dat men, bij zijn nadenken over deze dingen, tot eene opvatting kwam, waarin men meer dan in eenige andere bevrediging vond. Wanneer men zich echter rekenschap gaat geven van den weg, waarlangs men dit bereikte, bespeurt men alras, dat men er slechts in zijne eigene taal bij heeft overgezet wat men van anderen vernomen en, misschien zonder het zelf te weten, in zich opgenomen had. Al mogen hierop uitzonderingen zijn aan te wijzen — aangezien er toch zijn die niet alleen zelfstandig verwerken, maar ontdekkend en baanbrekend verder komen — deze zeldzame uitzonderingen bevestigen alleen den in 't gemeen geldenden regel.

Toch kan het zijn nut hebben, ook wat reeds gezegd werd nog eens en weer eenigszins anders te zeggen en er alzoo van nieuws de aandacht op te vestigen. Niet meer of anders dan dit, en ook dit nog in zeer bescheidene mate, bedoel ik met hetgeen ik hier vragenderwijs in 't midden ga brengen. Ik wensch namelijk in overweging te geven: of niet onze wilsvrijheid, voorzoover wij er ons inderdaad en terecht van bewust zijn, ten nauwste samenhangt met de door ons te erkennen of erkende goddelijke immanentie; en of niet dit in het oog te hou-

24

den ons kan helpen om eenerzijds de grenzen van het begrijpelijke juister te bepalen, en andererzijds het onbegrepene op de rechte wijs te aanvaarden.

Ik ga hierbij uit van eene onderstelling, die zeker al terstond niet weinig buitensluit, maar mij juist alzoo moet dienen ter gewenschte zelfbeperking; de onderstelling, dat mijne lezers in beginsel met mij het standpunt innemen van een religieus determinisme. Wij hebben ons alzoo niet in te laten, noch met een naturalisme, dat, alles uit eindige oorzaken volledig meenende te kunnen verklaren, ook in ons willen niet meer of anders erkent dan het resultaat van louter mechanische werking; noch ook met eene tegenovergestelde zienswijze, die aan ons willen, mede in betrekking tot den Oneindige, zekere mate van onafhankelijkheid meent te moeten toekennen; terwijl wij dan laatstgenoemde meening van de hand wijzen, niet krachtens een door 't zuivere denken verkregen abstract godsbegrip, maar dewijl zij onzes inziens onvereenigbaar is met de inspraak van het vrome bewustzijn als zoodanig. De vraag, waaromtrent wij opheldering zoeken, is alzoo deze: hoe wij, niettegenstaande onze volstrekte afhankelijkheid, toch aan het vrijheidsbewustzijn de hieraan toekomende plaats kunnen inruimen.

Beginnen wij met enkele hoofdpunten zooveel noodig te préciseeren.

Al ons willen — ik spreek met opzet van ons willen, dewijl wij nu niet met een, terecht of ten onrechte ondersteld, hetzij dierlijk, hetzij goddelijk willen, maar alleen met het menschelijke te doen hebben; al ons willen dan is: kiezen, of juister nog, verkiezen. Wel komt men, bij toenemende karaktervorming, het weifelen te boven; maar ook bij de hoogst denkbare beginselvastheid is en blijft „willen" altijd: een vernieuwd, zij 't ook zichzelf vernieuwend en alzoo de reeds besliste voorkeur bevestigend, verkiezen. Waar dit ophield, zou het willen zelf ophouden. Dit ligt trouwens ook opgesloten in de gewone omschrijving van den wil als „zelfbepaling". Zichzelf als handelend wezen bepalen, kan niet anders willen zeggen dan: overeenkomstig vergelijkende schatting beslissen over de richting, waarin men zich zal bewegen of voortgaan zal dit te doen.

Alle willen gaat dus uit van een vergelijkend schatten. —

Object van dit schatten is: het al of niet, meer of minder begeerlijke van een 't zij onmiddellijk te erlangen, 't zij als doel te beoogen goed; of, anders uitgedrukt: het al of niet, meer of minder aanbevelingswaardige van hetgeen ons onderscheidenlijk tot handelen prikkelt of solliciteert. Strikt genomen, is het minder nauwkeurig, te zeggen, dat wij verschillende „motieven" alzoo zouden keuren; want „motief" is hetgeen, als beweegreden aanvaard, ons werkelijk beweegt; zoodat eerst de gegeven voorkeur het reeds vóór het willen, als begeerte of trek of voorgesteld mogelijk motief aanwezige, tot werkelijk motief verheft [1]).

Subject bij het schatten zijn wijzelf, is ons levend Ik; en wel krachtens en overeenkomstig onze dus of zoo aanwezige aandoenlijkheid voor het waardige en begeerlijke. Deze, hoe dan ook verworven aandoenlijkheid bepaalt ten slotte onze zelfbepaling.

Was nu die aandoenlijkheid niet meer of anders dan het product van allerlei van buiten [2]) op ons uitgeoefenden invloed, dan zouden wij door dezen, in naturalistischen zin, volstrekt gedetermineerd zijn. Maar zoo is het in geenen deele. Die aandoenlijkheid toch ontwikkelt zich allengs; en in deze ontwikkeling zijn wijzelf reeds actief betrokken. Weliswaar, wij brengen, ter wereld komende, met een algemeen-menschelijken, ook een individueel-gemodificeerden aanleg mede; zoodat de mate en de onderlinge verhouding van onderscheidene vatbaarheden in menig opzicht, geheel buiten ons toedoen, over ons beschikt is. Doch dit geldt juist het minst van het meest afdoende, te weten, van onze aandoenlijkheid voor de waarde van het normale willen als zoodanig, d. w. z. voor het zedelijkgoede en het zedelijke goed. Het eigenaardig-menschelijke toch, datgene wat den mensch eerst tot mensch maakt, bestaat juist hierin, dat de richting waarin ons leven en streven zich te bewegen, de norm waarnaar het zich te voegen heeft, zich als een door onszelven te erkennen en te vervullen eisch in ons gevoelen doet; aanvankelijk wel nog eerst flauw, maar toch altijd

---

1) Verg., behalve Scholten, *De Vrije Wil*, bl. 131 vv., Green, *Prolegomena to Ethics*, Book II, passim.

2) Onder welk „buiten" ons eigen organisme mede begrepen moet worden.

eenigermate. Deze eisch is de zedelijke eisch, het „gij zult” der consciëntie, het in een iegelijk min of meer ontwakend besef van eene ons gestelde menschelijke roeping. Naar gelang wij nu aan dien eisch gehoor en gevolg geven, en wel alleen terwijl en doordien wij dit doen, neemt ook onze aandoenlijkheid toe voor de uitsluitend langs dien weg te erlangen bevrediging, voor het goed, dat eerst aan al wat begeerd kan worden het karakter verleent van in waarheid begeerlijk, en als zoodanig alleen waardig is door ons bedoeld en gezocht te worden.

Zoo geschiedt het, zeiden wij, „naar gelang wij aan genoemden zedelijken eisch gehoor en gevolg geven”, Duidelijk is, dat wij, welverre van hiermede slechts iets bijkomstigs vermeld te hebben, juist hierop al onze aandacht hebben te vestigen. Immers, in dat „naar gelang wij gehoor geven” schuilt niet minder dan het uitgangspunt van geheel onze zelfbepaling, en schuilt dus mede geheel het punt, thans in quaestie. — Dat er van vrijheid geen sprake kan zijn, dat wij ten koste van alle meer dan schijnbare vrijheid gedetermineerd zijn, zoolang en voor zoover de diepste drang van ons wezen zich òf nog niet deed gelden, òf geheel gevangen blijft in zinnelijk-egoïstisch gelusten en berekenen, — dit pleegt gereedelijk te worden toegestemd. Wel kunnen wij ook dáárbij te werk gaan met verstandelijk overleg; doch terwijl ons bedoelen dan bepaald wordt door hetgeen ons beheerscht, brengt ons overleg slechts aan het licht, hoeveel meer of minder verstand wij in den dienst van dat bedoelen hebben te stellen. — Neen, de vraag waar het op aankomt, is deze: wanneer en zoovaak wij aan den zedelijken eisch gehoor geven, en vooral en bepaaldelijk, wanneer en zoovaak wij beginnen dat te doen, of het van nieuws en ernstiger dan tot dusver gaan doen, — is dan dit beginnen, is dan deze zich in ons vormende voorkeur onze vrijmachtige daad? en indien niet, vanwaar dan geheel het besef zoowel van vrijheid als van verantwoordelijkheid?

Men kan weliswaar zeggen, en op religieus standpunt moet en zal men zeker zeggen: „dat gehoor geven is wel onze daad; maar het is tevens en in de eerste plaats Gods werk in ons; Hij is het, die deze zelfbeweging ten goede in ons teweeg-

brengt". Doch door dit en niet meer of anders dan dit te zeggen, spreekt men nog eerst eene schijnbare tegenstrijdigheid uit, en stelt men dus juist het vraagstuk, waaromtrent wij opheldering zoeken. Niet, alsof dan de genoemde goddelijke werking door ons voorbijgezien of ook maar een oogenblik veronachtzaamd zou mogen worden; verre van dien! Maar het komt er op aan zich wel te vertegenwoordigen, hoe wij haar ontmoeten, welke beteekenis zij voor ons erlangt, en welk licht hieruit opgaat over ons innerlijk leven.

Bekend is, dat men reeds op het gebied der natuurverschijnselen, indien men tot eene eenigszins bevredigende verklaring van den gang en den samenhang dier verschijnselen zal komen, geen oogenblik de voorstelling kan ontberen van „kracht" en „werking". Maar bekend en erkend is tevens, dat men hiermede slechts een naam geeft aan het onbegrepene, ja, zooals bij eenig nadenken blijkt, aan het ondoorgrondelijke. Immers, alle kracht en werking, zij 't ook slechts als zich voortzettende en mededeelende beweging, onderstelt, als het eenige waaruit zij voortkomen, waarbij zij bestaanbaar wezen kan: volstrekte zelfbeweging, bij welke al het passieve, al het van elders ontvangene buitengesloten is; in één woord: geheel en al zichzelf dragende en drijvende actie. Ziedaar het onverklaarbare, dat niettemin onafwijsbaar is; en wel niet slechts binnen zekeren kring, maar allerwege. Al zien wij toch in geenen deele het onderscheid voorbij tusschen lager en hooger gebied; al willen wij in 't minst niet vergeten, dat hetgeen omtrent kracht en werking in den kring der natuurverschijnselen wordt geconstateerd, daarom nog niet eveneens geldt op het gebied der geestelijke levensverschijnselen, — dit neemt niet weg, dat hetgeen van kracht en werking in 't gemeen moet worden gezegd, wel zeker ook op laatstgenoemd gebied van toepassing is [1]).

Wat vloeit hieruit voort? Er vloeit uit voort, dat, waar het, gelijk in ons menschen, tot zelfbewuste activiteit kwam of komt, deze zelfbewustheid noodwendig het bewustzijn im-

1) Wat op lager gebied „kracht" wordt genoemd, plegen wij op hooger gebied als „macht" aan te duiden; en — nog eens — dit onderscheid behoort in geenen deele veronachtzaamd te worden. Toch hebben wij in beide gevallen met „actie" te doen, die, onder bepaalde (en verschillende) voorwaarden, actie teweegbrengt.

pliceeren moet van het ondoorgrondelijke onzer activiteit Dit is trouwens een voor oogen liggend feit, al pleegt men er vaak niet bij stil te staan. Wie onzer, die eenigerlei afdoende rekenschap zou kunnen geven van dat Ik, dat in hem gewaarwordt, gevoelt en begeert, denkt en wil? — Ook ligt het in den aard der zaak, dat dit mysterieuze zich allermeest moet voordoen, waar de activiteit zich het meest concentreert en haar hoogtepunt bereikt, in de zelfbepaling. Weliswaar, de conditiën, waaronder deze zelfbepaling optreedt, en overeenkomstig welke zij, als vermogen, toe- of afneemt, en, als functie, dus of zoo gewijzigd plaats grijpt, deze conditiën laten zich tot zekere hoogte nasporen. Maar al kende men die voorwaarden al te gader, dan zou toch hetgeen bij en met die gegevens plaats grijpt, de actie-zelve en als zoodanig, hetgeen haar in gang brengt en dus eerst tot actie maakt, nog geheel onbegrepen zijn en blijven. — Vandaar dat het indeterminisme, bij monde van sommigen zijner voorstanders, meermalen beweerd heeft, dat hier zou worden aangetroffen wat dringen moet om den mensch, in zijn willen, als *causa sui*, als geheel en al zelf en uit zichzelven teweegbrengend te beschouwen. Eene meening, met welker wederlegging wij ons thans niet hebben in te laten, maar die, onzes inziens, ook reeds onhoudbaar moet heeten, dewijl alzoo aan het eindige schepsel zou worden toegekend wat alleen gelden kan van de werking van het absolute Wezen. — Toch kan en mag deze meening niet worden afgewezen door het mysterie-zelf, dat er aanleiding toe geeft, hetzij te loochenen, hetzij te willen bedekken. Neen, erkend moet veeleer worden, dat, gelijk allerwege, zoo ook in ons, al wat zuivere actie, en dus in geenen deele teweeggebracht maar alleen en geheel teweegbrengend is, niet anders en niet minder kan zijn dan de volstrekte en eeuwige zelfbeweging, die in ons, als een in den tijd geworden en aan tal van conditiën gebonden levenscentrum, zoowel het Ik, als al wat hiervan uitgaat, doet ontstaan en zich ontwikkelen, en ons alzoo tot betrekkelijke zelfbeweging in staat stelt. — Van daar dus het ondoorgrondelijke van ons „zelf", als alleen krachtens het eeuwige „Zelf" levende en bestaanbaar [1]).

---

1) De vraag, of en in hoever wij door ons willen een werkelijk n i e u w e n a a n v a n g kunnen maken, hangt ten nauwste samen met de meer algemeene vraag, of

Nu zou men kunnen vragen, of — naardien genoemde absolute actie allerwege moet worden erkend, hieruit wel eenig licht kan opgaan over ons innerlijk leven en hetgeen dit onderscheidenlijk eigen is. Ten opzichte van het alles-teweegbrengende schijnt het toch veeleer met al het overige gelijk te staan. Men stelle zich een leven op lageren trap, men stelle zich een planten-leven voor, hetwelk zichzelf kon bezien gelijk wij ons eigen leven ons representeeren: dan zou daar immers ten slotte hetzelfde plaats grijpen als in ons. Ook dáár komt alles voort uit eene ondoorgrondelijke werking; hetgeen echter niet wegneemt, dat men, van deze geheel en al afziende, bijaldien men de hoedanigheden van het cellenweefsel, den regel van het assimilatie-proces, kortom, de na te sporen ontwikkelingsvoorwaarden eens heeft nagespoord, nu ook den groei der plant niet slechts berekenen, maar ook bespoedigen of stremmen of wijzigen kan, natuurlijk altoos bij inachtneming van de genoemde conditiën. Zoo moest dan ook ons eigen innerlijk leven, wanneer maar wederom de na te sporen ontwikkelingsvoorwaarden aan het licht waren gebracht, — bij alle ondoorgron-

---

en in hoever ooit of ergens in den kring der verschijnselen het nieuwe te voorschijn treedt.

Naar ik meen, moet hierop ongeveer het volgende geantwoord worden. — Bijaldien men onder het „nieuwe" verstaat: datgene wat zich uit de voorwaarden, waaronder het ontstaat, niet volledig verklaren laat, m. a. w. wat wel onder die voorwaarden ontstaat, maar zonder dat zijn ontstaan er geheel en al en in strikten zin door teweeggebracht wordt, — dan verschijnt onophoudelijk het nieuwe, als (gelijk alles, doch hier en daar slechts te kennelijker) alleen afleidbaar uit het albezielend en alles teweegbrengend oneindige. Waar intusschen zoowel genoemde voorwaarden als hetgeen onder deze te voorschijn treedt ons bekend en gemeenzaam zijn, pleegt dit laatste ons zoo weinig te treffen, dat het veeleer volledig verklaarbaar schijnt te zijn en dan ook (hoewel ten onrechte) niet zelden zoo wordt genoemd. Het treft ons als nieuw, wanneer en zoovaak in de voortgaande ontwikkeling, met een schijnbaren, grooteren of kleineren sprong, het hoogere verschijnt; — ofschoon wij toch zeer zeker moeten vaststellen, dat de ontwikkelingsorde hier zoomin als ergens verbroken wordt, en dus ook, voor den diep genoeg doordringenden blik, na te sporen zou zijn. Doch evenmin mag vergeten worden, dat de ontwikkelings-orde nooit en nergens bestaanbaar is zonder den — alles teweegbrengenden en ondoorgrondelijken — ontwikkelings-drang. Alléén krachtens dezen kan — allerwege — uit het lagere het hoogere te voorschijn komen en komt het er werkelijk uit voort, deswegens dan ook terecht als „nieuw" door ons begroet.

Dat en hoe wij nu hiermede, bij ons eigen willend-werkzaam zijn, bij onze zelfbewust-zedelijke ontwikkeling, te doen hebben — hieromtrent tracht ik in het bovenstaande en volgende enkele aanduidingen te geven.

delijkheid van het alles-teweegbrengende, — toch even doorzichtig en zijn gang even berekenbaar worden als de groei der plant. En men zou alzoo in zijn zelfbewustzijn slechts het zeer twijfelachtig privilege bezitten van òf gevaar te loopen om allerlei illusiën van vrijheid en zelfstandigheid te gaan kweeken, òf het zich anders allengs te zien oplossen in het inzicht: dat wij eene geregeld afloopende machinerie vertegenwoordigen, *plus* het vermogen om dien afloop, als op velerlei wijs bewogen toeschouwers, te kunnen bijwonen! —

Deze tegenwerping moge zekeren schijn van waarheid kunnen vertoonen, toch blijkt zij, bij 't minste nadenken, op eene hoogst oppervlakkige beschouwing gebouwd te zijn. Immers: zelfbewustzijn te hebben, wil niet maar zeggen, toeschouwer te zijn bij hetgeen in ons geschiedt; neen! het wil in de allereerste plaats zeggen: een zelf, een centrum van actie, en als zoodanig zich bewust te zijn van zijne eigene activiteit. Doch er is veel meer! Gelijk wij boven reeds opmerkten: wij komen niet tot zelfbewuste activiteit, zonder tevens van de richting, waarin ons streven zich te bewegen heeft, ons bewust te worden, als de norm waarnaar wij ons hebben te voegen, en waarbij alleen wij waarachtige bevrediging knnnen vinden. En hier blijkt nu ten klaarste, dat wij, ten aanzien onzer eigene innerlijke ontwikkeling, in geenen deele kunnen afzien van de oneindige werking die haar bezielt en drijft; aangezien deze, door in onze bewustheid te treden, en wel in dier voege in onze bewustheid te treden, een eigenaardigen en hoogst gewichtigen factor in dat leven te voorschijn roept. Het is toch deze oneindige werking als zoodanig (en dus niet als menschelijk gemodificeerde activiteit, maar als die produceerende, zichzelve aldus modificeerende), het is deze en het kan alleen deze zijn, die het door haarzelve te voorschijn te brengen hoogtepunt onzer ontwikkeling, reeds te voren, in allengs toenemende klaarheid voor ons oprijzen doet als het regelende en verbindende bij ons streven [1]). Het is deze, die, terwijl zij alzoo het besef van het ons betamende in ons wekt, ons hierin tevens den waarborg schenkt

1) Anders gezegd: in de idee van het echt-menschelijke, als een in en door ons te verwezenlijken type, komt niet minder tot onze bewustheid dan een modus van de goddelijke actie-zelve.

van de in haarzelve ons verzekerde en uit haar ons toevloeiende kracht. Het is wederom deze voor ons erkenbaar wordende goddelijke werking, die ons, bij het volgen van haren drang, een onvergankelijk en onvergelijkelijk goed deelachtig doet worden en alzoo boven de macht van al het eindige ons innerlijk verheft. Vandaar, dat de voorwaarden onzer zedelijke ontwikkeling voor ons een geheel ander aanzien verkrijgen: als, vooreerst, hoewel zeer zeker geordend, toch, juist op het beslissende punt, niet naar reeds voorhanden gegevens berekenbaar, maar nog eerst in het leven te roepen door middel van onze eigene activiteit; en wel door eene activiteit, die ja, zeer zeker, in ons teweeggebracht wordt, doch alzóó, dat onze algeheele afhankelijkheid, zoowel het gevoel van verantwoordelijkheid, als dat van vrije zelfbeweging, niet buitensluit, maar medebrengt. — Een en ander vordert eenige nadere toelichting.

Van een echt-menschelijk willen, van een willen derhalve dat meer en anders is dan eene, reeds in het dierlijke leven zich vertoonende, bloote spontaneïteit, kortom, van — zij het ook betrekkelijke, toch wezenlijke zelfbepaling, kan alleen sprake zijn, waar en voorzoover het ons bepalende te vinden is, niet in iets aan en om ons, maar in onszelven, in het centrum van ons wezen en leven. Daarom concentreert zich de vraag naar den aard en den omvang onzer zelfbepaling, zooals boven reeds gezegd werd, geheel en al om deze: wat er geschiedt en wat er al of niet en dus of zoo door o n s geschiedt, wanneer wij aan den zedelijken eisch gehoor gaan geven. In welker voege, op welk punt en naar welke aanleiding wij dien eisch vernamen, doet hier niet ter zake: zoodra ook maar eenig besef in ons ontwaakte van het ons, als mensch, betamende, staan wij bij het uitgangspunt van het redelijk en zedelijk willen.

Gesteld nu: wij gaven aan den alzoo vernomen eisch g e e n gehoor; — dan zullen wij daarna, bij nadenken, zeggen en moeten zeggen: wij deden het niet, doordien wij het niet vermochten; doordien wij nog te zeer onder de macht stonden van lagere, ons onzes ondanks meevoerende neigingen, om het hoogere te kunnen verkiezen, het meer van ons vorderende

te kunnen aanvaarden. En toch — toch zullen wij dat onvermogen-zelf onszelven toerekenen, onszelven verwijten, als onze schande en onze schuld. Hoe en waarom?

Niet, althans zeker niet in ieder geval, omdat wij nu of straks, op gelijke proef gesteld, niet meer zouden tekortschieten; dit blijft nog de vraag. Ook niet alleen of zoozeer, omdat onze feitelijke gesteldheid in zoo bedroevende tegenspraak bleek te staan met eene voorgesteld betere; dit bedroevende alleen geeft nog geen grond voor zelf-beschuldiging. Neen, maar eerst en meest, omdat wij, bij zelfbezinning, evenmin kunnen loochenen als vergeten, dat toch het wel en meer vermogen, het anders en beter kunnen, toen en nu en steeds, voor ons bereid en verkrijgbaar is. Geen innerlijke, geen hoogere levensontplooiing kan toch van ons geëischt worden dan door den zich reeds hierin voelbaar makenden drang van het ons bezielende Leven; geen besef van het ons betamende kan uit de diepte van ons wezen in ons oprijzen, tenzij dan als werking van de in ons aanwezige kracht en macht, die tot al het betamende bekwamen kan, en wier eisch-zelf de wekstem is, die ons sluimerend verlangen naar beter moet doen ontwaken. Dit voor ons verkrijgbare „kunnen", veroordeelt ons onvermogen, als een niet-begeeren, als een miskennen en versmaden van het alleen en boven alles begeerlijke, als een doof en blind blijven voor de belofte, die in ons geroepen-zijn tot het hoogste besloten ligt. Zeker, al onze inspanning zou ijdel zijn, indien wij slechts te hopen hadden op de gunst der omstandigheden, die toch onze eigene gesteldheid niet veranderen; indien wij slechts te putten hadden uit het feitelijk door ons verworvene, dat ons te kort doet schieten; maar zij is het niet, dewijl zij gedreven en gedragen wordt door de onuitputtelijke kracht, die de onze spant en verhoogt, overeenkomstig ons behoeven en beproeven; die ons verlangen tot vertrouwen en ons vertrouwen tot vermogen maakt.

Tot vermogen .... is dit waar en zeker? en zoo ja, waaraan kunnen wij het weten? Gesteld: ik schoot een en andermaal te kort; waaruit kan ik opmaken, of ik straks, als ik wederom tegenover eenigerlei gewetens-eisch sta, dan en daar zal kunnen willen wat er mij door wordt voorgehouden? — Of en waaruit wij dit kunnen opmaken? — Indien éene vraag

onredelijk en ongerijmd verdient te heeten, dan is het deze! Niet, alsof dat toekomstig willen ten slotte afhankelijk zou zijn van iets zuiver toevalligs, en dáárom onberekenbaar; evenmin, alsof het beslissende te zoeken zou zijn in een van boven op ons uit te oefenen magischen invloed, die zich onzerzijds niet voorspellen laat. Neen! indien het Al en het Al-ééne, het eindige en het albezielend oneindige voor ons open kon liggen, zou zeer zeker ook geheel ons innerlijk leven begrepen blijken te zijn in de allesomvattende orde, en dus ook onze ontwakende en toenemende zedelijke capaciteit nooit en nergens omgaande buiten de haar gestelde voorwaarden. Zonk deze verzekerdheid voor ons weg, dan zouden wij op niets hoegenaamd meer staat kunnen maken. Maar de vraag: zal ik morgen, zal ik straks het dan en dáár betamende kunnen verkiezen? is onredelijk en ongerijmd, dewijl dit onzerzijds naast en eerst afhankelijk is van onze eigene, van de in en door onszelven te ontwikkelen activiteit. De, niet eerst morgen of straks, maar met en in de voorstelling van het aanstaande reeds dadelijk tot ons komende eisch, houdt ons niet een te berekenen vraagstuk voor, maar komt tot ons als eene vermaning en roept ons toe: „ontwaak! bezin u! gord u aan! span u in!" — Deze roepstem te beantwoorden met eene nieuwsgierige vraag, kan slechts opkomen in een hart, dat nog niet anders wenscht dan te zijn en te blijven wat het is, en misschien zijne onaandoenlijkheid tracht te vergoelijken met een beroep op het ondoorzoekelijke van 'tgeen over ons besloten is; en waar men alzoo niet eenmaal wenscht tot het betere bekwaam te worden, daar staat de vraag naar de bereikbaarheid er van inderdaad gelijk met deze: of men kan willen, terwijl men niet wil kunnen! — Zoodra daarentegen ook maar eenig oprecht verlangen naar het betere in ons ontwaakte, zoodra wij door de banden onzer onmacht ons vernederd en beklemd gevoelen, welnu! daar ontmoeten wij hierin-zelf reeds de Macht, die alzoo aanving onze banden te slaken, en die, terwijl en doordien wij niet ophouden het te begeeren, ook niet zal ophouden haar bevrijdingswerk te voltooien. Daarom kan dan ook de waarlijk ernstige, angstige vraag, niet: *of* wij —, maar: *hoe* wij tot het ons betamende bij machte zullen worden, nooit anders te beantwoorden zijn dan met het aloude: „geloof alleenlijk! al

het geëischte is mogelijk dengene die gelooft; geloof! wees waar tegenover uzelven, hou en getrouw aan uw geweten; zie aan wat voor uwe oogen staat, grijp wat u aangrijpt, reken en steun op hetgeen u dringt en drijft, — en geen macht ter wereld, niets aan of omtrent u kan het streven te sterk zijn, dat in u uitgaat naar het eeuwige, dewijl de Eeuwige-zelf het in u wekt!"

Maar indien deze dingen zoo zijn, blijkt dan toch niet al wat wij onze vrijheid noemen, verslonden te worden door de Macht, die, al moge zij in ons aanwezig en werkzaam zijn, toch, gelijk alles, ook ons willen teweegbrengt? — Zeker, zij brengt ook ons willen teweeg; dat zij hierdoor evenwel onze vrijheid teniet zou doen — deze schijn kan slechts ontstaan doordien men, ten aanzien van God en Gods werking, blijft hangen aan eene, ver van ongewone, maar toch zeer benevelende wijze van denken; doordien men namelijk de goddelijke almacht zich voorstelt als eene, wel zoo hoog mogelijk opgevoerde, alle onderscheidene natuurkrachten in zich samenvattende, of zelfs met intellect besturende, maar toch altijd *gelijkerwijs deze* werkende *al-kracht*. Zeker! zulk eene, zij het ook hoogste *natuurkracht* zou geene *zedelijke* zelfbepaling in 't leven kunnen roepen! Maar ook kan men bij deze voorstelling slechts blijven staan, zoolang men zich het goddelijke naast en eerst wil laten ontdekken door dien wijden omtrek der zinnelijk-waarneembare wereld, die het veeleer voor ons verbergt, — in plaats van in het heiligdom onzes innerlijken levens, waar het zich op levende wijze aan ons te ontmoeten geeft.

God — het aanbiddelijke voorwerp van ons vroom geloof; en niet anders dan dit mogen wij bedoelen, waar die naam „God" door ons gebezigd wordt; neen! hij is niet eene eerste natuur-oorzaak, die dan toch, op niet slechts ondoorgrondelijke maar ondenkbare wijs, in ons het goede te voorschijn zou brengen; maar hij is het Goede-zelf, in oneindige, levende heerlijkheid, en als zoodanig de volstrekt Hoogste, uit en door en tot wien alléén alles is en wezen kan; ondoorgrondelijk, maar niettemin zich te kennen gevende reeds in het zoekenzelf van het tot hem geschapene hart. *Deze* almacht brengt onze zedelijke zelfbepaling te weeg; doch niet bij wijze van

mechanische werking, neen, maar door, als de macht van het goede, ons te trekken en aan te trekken; door, als het heilige, ontzag en eerbied; als het alleen bevredigende, instemming en volgzaamheid; als het boven alles heerlijke en begeerlijke, liefde en geestdrift in ons gaande te maken. En wel verre dat dit de dood onzer vrijheid zou zijn, is het hare opstanding; waarbij eerst ons innerlijk leven zich loswikkelt uit de banden van het zinnelijke, om ons, bij het geestelijk gezind-zijn en bedoelen, den staat en het lot van Gods kinderen deelachtig te doen worden; — en wel eene opstanding, of — wil men — eene nieuwe geboorte, waarbij van eersten af onze eigene activiteit, niet buitengesloten, maar integendeel, als het ten leven onontbeerlijke, ja hier zelfs alles afdoende, gewekt en gestadig verhoogd wordt.

Getrokken te worden door zich aangetrokken te gevoelen, is, ook reeds op lager gebied, de overgang van een louter werktuiglijk gedreven-worden tot een aanvankelijk naar eigen voorkeur zoeken en streven; kiezen en verkiezen is, ook waar de keus nog door het eindige bepaald wordt, toch reeds een volgen van eigen waardeerende neiging. Nu dan: te gaan begeeren wat men naar de inspraak van zijn wezen en aanleg behoort te begeeren, wat men dus zelf erkende als het alleen in waarheid begeerlijke, het is, bij de gehoorzaamheid-zelve, ter autonomie, ter waarachtige zelfbepaling te komen; door de oneindige waarde van het goede, als het goddelijke, overmeesterd te worden, zoodat men ophoudt zijneszelfs te zijn, het is, boven den druk en de perken van het vergankelijk-individueele zich te verheffen, in en krachtens het goddelijke zich te gaan bewegen, en in God over alles machtig te worden. Waar alzoo het eeuwig zichzelf gevende Leven ons — zij 't ook nog eerst bij zwakken aanvang — tot het onszelf-geven en overgeven beweegt, daar is zeker dit, gelijk alles, Gods werk en Gods gave; maar het is Gods alleruitnemendste gave, dewijl hij juist alzoo ter waarlijk vrije zelfbeweging ons in staat stelt, uit zijne vrijheid de onze schept.

Vatten wij het beweerde nog eens beknoptelijk samen, dan komt het hierop neder: —

Dewijl, gelijk alle activiteit, zoo ook geheel de onze, on-

doorgrondelijke modificatie en (onzerzijds eerst allengs te erkennen) manifestatie is der absolute actie, heeft ons willen, als de in onze sfeer hoogste activiteit, voor ons iets bij uitstek mysterieus.

Reeds in de dierlijke spontaneïteit ontmoet ons dat onverklaarbare; en het treft ons te meer, waar die, gelijk bij ons menschen, gepaard gaat met een vaak sterk ontwikkeld verstandelijk onderscheidings- en combinatie-vermogen.

Hiertoe behoort alle zinnelijk-egoïstisch, en als zoodanig, in ons, zondig trachten en doen. Van vrije zelfbeweging kan daarbij geen sprake zijn. Het kiezen zelf wordt hier toch nog door de natuur-orde bepaald. Allermeest in het hartstochtelijke, heftige, hardnekkige, maar wel bezien, eveneens in het voorzichtig, doch altoos eng en baatzuchtig berekenende, dat hier de voorkeur kenteekent, vertoont zich die dierlijke verwantschap.

Anders wordt het, waar wijzelven zulk een trachten en doen als zondig gaan gevoelen en veroordeelen. Dit kan toch slechts geschieden doordien wij ons bewust beginnen te worden van den heiligen eisch van ons wezen, d. w. z. van de goddelijke immanentie als het bezielende en bewegende van ons „zelf".

Deze goddelijke immanentie ontdekt zich allereerst in het ontwakend plichtbesef, als bewustzijn van de, door het (onze ontwikkeling teweegbrengende en beheerschende) goddelijke leven, ons gestelde levens-norm.

Dewijl dit besef de gewisheid in zich sluit van een (hoewel nog niet in ons voorhanden) bij gedurige toeneming voor ons verkrijgbaar „kunnen", gaat het gepaard met gevoel van verantwoordelijkheid; maar wekt het tevens in ons, zoodra en naar gelang wij er gehoor aan gaan geven, het ons onontbeerlijke toevoorzicht.

Dewijl voorts de zich alzoo in ons manifesteerende goddelijke actie ons, in het zedelijk-goede, een goed voorhoudt, in ons te verwezenlijken doordien wijzelven de oneindige waarde er van gaan erkennen en er deswegens onszelven aan geven en overgeven, roept zij in ons die vrije zelfbeweging te voorschijn, die niet minder is dan een, hoewel aanvankelijk, toch bewust en wezenlijk deelgenootschap aan het goddelijke leven.

'sGravenhage,
April 1886.

PH. R. HUGENHOLTZ.

WAT IS DIE „BASILICA NOVORUM" TE CARTHAGO?

Zoo vraagt Dr. J. A. Bruins in zijne belangrijke en waardeerende aankondiging van Prof. Dr. Völters boek over den oorsprong van het Donatisme, die voorkwam in het Maartnommer van dit Tijdschrift. Het zij mij vergund, om in antwoord op die vraag een gissing aan te bevelen, waardoor die „basilica novorum" ten minste in het citaat uit Augustinus Brev. coll. diei c. Donatistas III, 13, 25 verdwijnt. Misschien zal ons blijken, dat het bestaan van zulk eene „basilica novorum" of „novarum" niets anders is dan eene legende.

Ik begin met dat gedeelte uit Augustinus' geschrift, waarin die basilica dan vermeld zal zijn, in zijn geheel uit te schrijven, opdat men over den inhoud er van beter kunne oordeelen, dan uit een klein citaat. Augustinus schrijft als volgt: „Tunc Donatistae aliquantum praelocuti sunt, quod Mensurius, „qui fuerat ante Caecilianum Ecclesiae Carthageniensis episcopus, tempore persecutionis tradiderit persecutoribus sanctas „scripturas. Et hoc ut probarent, legerunt ejus epistolam ad „Secundum Tigisitanum datam, qui tunc habebat primatum „episcoporum Numidiae. In qua epistola videbatur Mensurius „velut de suo crimine confiteri; qui tamen non scripserat se „sanctos codices tradidisse, sed potius ne a persecutoribus invenirentur abstulisse atque servasse; dimisisse autem in basilica novorum quaecunque reproba Scripta haereticorum, quae „cum invenissent persecutores et abstulissent nihil ab illo amplius postulasse. Verumtamen quosdam Carthaginiensis ordinis „viros postea suggessisse proconsuli, quod illusi fuerant, qui „missi erant ad Christianorum scripturas auferendas et incen-

„dendas, quia non invenerant nisi nescio quae ad eos non per-„tinentia; ipsas autem in domo episcopi custodiri, unde debe-„rent proferri et incendi: proconsulem vero ad hoc eis consen-„tire noluisse."

Ik stel nu voor, om te vergeten, dat er ooit sprake is geweest van eene „basilica novorum," en om dat adjectivum (wat toch inderdaad het eenvoudigste is) te beschouwen als behoorende bij „haereticorüm." Doen wij dat, dan hebben wij niet noodig, om te gissen, dat er ten tijde van Mensurius en Caecilianus te Carthago een kettersche factie zal hebben bestaan, die den naam van „Novi" droeg; maar die nergens elders ooit vermeld wordt.

Dan hebben wij niet te vragen, of novorum ook gelijk kan zijn aan Novatianorum. Dat zou toch een monstrum palaeographicum zijn; want stel, dat Novatianorum verkort geschreven wierd, dan zouden in die verkorting — zou zij begrijpelijk zijn voor den lezer — de letters AT niet hebben kunnen ontbreken.

En eindelijk, wat wel het voornaamste is, wij hebben dan niet noodig Mensurius te beschuldigen, omdat hij die gewaande Novi er op zulk een gemeene manier zou hebben laten inloopen.

Neemt men mijne gissing aan, dan is hier in dit citaat sprake van de basilica, waarin Mensurius zelf gewoon was te officiëeren. In de dagen der vervolging neemt hij de sanctos Codices weg en verbergt die in zijne woning, opdat die niet aan de ambtenaren van de heidensche overheid in handen zullen vallen. En voordat zijne basilica doorzocht wordt, laat hij er zooveel mogelijk verwerpelijke (reprobra) schriften van nieuwe (wij zouden zeggen: *nieuwere*) ketters heenbrengen en zorgt hij er voor, dat die hier en daar verspreid door de ambtenaren in de basilica worden gevonden.

Dr. Bruins houde het mij ten goede, wanneer ik beweer, dat „dimittere" nooit kan beteekenen *achterlaten;* maar dat uit dat compositum van „mittere" blijkt, dat die scripta haereticorum naar de basilica werden gebracht, omdat zij er oorspronkelijk niet waren, terwijl uit het voorvoegsel „di" mag worden afgeleid, dat zij in de basilica verspreid werden, of hier en daar neergelegd. En omdat de laatste handeling hier de hoofdzaak is, staat bij de praepositio *in* de ablativus.

Wie noemt nu die ketters „novi?" Augustinus of Mensurius? Het komt mij het waarschijnlijkste voor, dat reeds in den brief van Mensurius aan Secundus die qualificatie van de ketters voorkwam. Wanneer wij toch bedenken, dat Augustinus ongeveer een eeuw na Mensurius' leeftijd schreef, dan kan hij die ketters kwalijk „novi" genoemd hebben. — Aan welke ketters wij dan te denken hebben? Dat valt moeilijk te bepalen. Maar wij weten, dat sedert den tijd van Cyprianus († 258) de Africaansche kerk herhaaldelijk het tooneel is geweest van twisten en scheuringen, door verschil van meening te weeg gebracht. Het komt mij voor, dat die haeretici hier *novi* genoemd worden, ten einde hen te onderscheiden van oudere, wier schriften reeds als kettersch veroordeeld waren en die zeker niet meer zoo verbreid en niet zoo bekend waren aan de gemeenten in Africa. Mensurius greep deze gelegenheid gretig aan om de schriften der „novi haeretici" verbrand te krijgen. En daarom is dat „novorum" ook met nadruk voorop gesteld.

Maar, zal Dr. Bruins mij tegenwerpen, „behalve op deze „plaats komt die uitdrukking nog eenmaal voor bij Augustinus, „en wel tom. V pag. 58 van de Antwerpsche editie, waar insgelijks van basilica „novorum" of „novarum" sprake is." Als wij de aangehaalde woorden zoo lezen, dan krijgen wij werkelijk den indruk, alsof Augustinus zelf nog op eene tweede plaats van die „basilica novorum" of „novarum" gewag maakte. Dit is echter minder juist; want die basilica wordt daar vermeld in een opschrift boven Sermo XIV. Wij lezen daar: „Habitus Carthagine in basilica Novarum, die Dominico."

Ter beoordeeling van de waarde dier getuigenis betreffende het bestaan eener „basilica novorum" of „novarum" te Carthago, wordt het nu de vraag, van wie die opschriften afkomstig zijn, die wij in de Benedictijner uitgave boven de Sermones vinden.

Zij zijn niet afkomstig van Augustinus zelven. Ten bewijze daarvoor beroep ik mij vooreerst op het opschrift boven Sermo XIII. Daar lezen wij: „Habitus ad Mensam Sancti Cypriani." En nu meen ik te mogen beweeren, dat in de dagen van Augustinus de gewoonte nog niet bestond, om de martelaren, die men vereerde te versieren met het epitheton „Sanctus."

Augustinus zelf levert ons daarvoor het bewijs in zijn geschrift Contra Faustum XX, 21. Daar voert hij bij wijze van voorbeeld een antistes biddende in, ten einde te laten zien, hoe men niet bad, en dan schrijft hij: „offerimus tibi, „Petre, aut Paule, aut Cypriane!” Men ziet, het „sancte” ontbreekt in die aanroeping.

Een ander bewijs voor de waarheid, dat die opschriften niet van Augustinus zelven zijn, vind ik in de opschriften boven de Sermones LVI en LVII. Boven de eerste staat: „In Evang. Matth. 6 de oratione Dominica ad Competentes.” En boven de laatste lezen wij: „Rursum in Matth. 6 de oratione Dominica ad Competentes.” Uit dit rursum blijkt, dat niet Augustinus zelf dat opschrift heeft geschreven, maar een lezer of een uitgever, wien het trof, dat twee sermoenen over hetzelfde onderwerp op elkander volgden.

Die opschriften, zooals wij die n. l. lezen in de Benedictijner uitgave door Clericus herzien, Antwerpen 1700—1702, zijn ook niet afkomstig uit den „Indiculus” van Possidius, den leerling van Augustinus, die in dat geschrift den inhoud der Sermones opgeeft en dienaangaande nog andere opmerkingen maakt. De waarheid hiervan blijkt uit menig opschrift, waarvan in de Antwerpsche editie (eene andere heb ik niet te mijner beschikking) verklaard wordt, dat het afwijkt van de opgaven van Possidius. Zoo onder anderen ook uit het opschrift boven Sermo LIII, waar wij lezen: „De verbis Evang. Matthaei V *Beati pauperes spiritu*, *etc.* Sed de hoc maxime, quod dictum est: „*Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*” Op dat opschrift vinden wij in Possidii Indiculo twee varianten; in cap. 8 wordt de inhoud opgegeven in dezen vorm: „de octo sententiis beatitudinum;” en in cap. 9 in dezen vorm: „de beatitudinibus.”

Van wie zijn dan die opschriften afkomstig? Ik kan dat op dit oogenblik niet uitmaken, omdat ik niet al de oudere en oudste uitgaven van de Sermones kan raadplegen. Maar uit de bovenstaande opmerkingen blijkt voldoende, dat wij aan die opschriften geen groote geschiedkundige waarde moeten hechten. Een uitgever, die in het bestaan van een „Basilica novarum” geloofde, misschien wel op grond van wat wij Brevicul. collat. diei, III, 13, 25 lezen, kan de lust wel eens in zich hebben voelen

opkomen, om nevens zoovele andere basilicae, die genoemd worden, ook den naam van deze te vermelden. En in dat bestaan hebben de Benedictijner monniken geloofd. Op de aangehaalde plaats schrijven zij *Novorum* met een kapitale N.

Vreemd blijft het, dat daar de genitivus pluralis masculini generis wordt gebruikt, terwijl boven Sermo XIV staat: basilica novarum, in het vrouwelijk. Mocht het nu blijken (wat ik echter niet geloof), dat die basilica NOVARUM toch heeft bestaan, dan behoeft dit nog geen invloed te hebben op de verklaring van dat „dimisisse in basilica NOVORUM quaecunque reproba Scripta haereticorum."

Groningen, 30 Maart 1886. JB. VAN GILSE.

KRITISCH ONDERZOEK NAAR DEN OUDSTEN TEKST VAN „PAULUS' BRIEF AAN DE ROMEINEN".

Met 't „non omnis moriar" mag „de wegstervende moderne richting" zich troosten, ziende hoe de ethische fractie der orthodoxie, gaandeweg meer tot de erkentenis gekomen, dat de kerkelijke beschouwing van 't ontstaan des bijbels voor de kritische moet wijken, in hoofdzaak de resultaten van 't moderne onderzoek aanvaardt en zich bij monde harer jongste aanhangers aangordt om de nieuwste bijbelkritiek aangenaam te maken aan de conscientiën harer geestverwanten. Wat Dr. J. H. Gunning J.H.zn voor 't O. T. gedaan heeft in zijn „de kritische beschouwing van Israels geschiedenis", daarmee heeft Dr. J. M. S. Baljon een veel belovend begin gemaakt voor 't N. T. in zijn ten jare 1884 te Utrecht verdedigd akademisch proefschrift, getiteld: „de tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjecturaalkritiek beschouwd".

Immers, de schrijver is overtuigd, dat „de brieven aan de Ephesiërs en de Colossensen uit de 2e eeuw zijn" (Stelling VI) en dat de 2e brief aan de Thessalonikers uit Trajanus' tijd herkomstig is (blz. 135). Hij ontzegt aan Paulus 't gebruik van *ἡ παρουσία* voor den dag des Heeren, en daarmee aan dien apostel 't auteurschap van den 1en brief aan de Thessalonikers (blz. 110). Onnoodig te zoeken, of de schrijver met zoovele woorden zijn oordeel uitspreekt over de pastoraal-brieven. Genoeg, dat hij bij wijze van exclamatie vraagt: „houdt Michelsen de brieven aan de Ephesiërs, aan de Thessalonicensen en den 2en brief aan Timotheüs voor echt?" daarbij uit 't oog verliezende, dat mijn beweren: „Paulus kent geen messiaansch

interregnum" aan kracht wint, als ik aantoon, dat daarvan in heel 't paulinisme geen spoor wordt gevonden.

Nog verdient het opmerking, dat Paulus voor Dr. Baljon ganschelijk geen onfeilbaar man is (blz. 113), en dat de wonderlievende lezers in hem niet bij voorkeur hun advokaat zullen zoeken (zie blz. 166).

Niet alleen, dat onze kritikus wat de kleinere paulinische brieven betreft aan de moderne critici de hand reikt, ook in de hoofdbrieven is het hem onmogelijk, alles voetstoots aan Paulus toe te kennen. Als onecht werpt hij uit: Rom. II : 16, VII : 19, 20, 25b, IX : 5b, XV, XVI. 1 Kor. VII : 17—22, XI : 10, 16, XIV : 33b—36, XV : 41b, 42b, 43, 45, XVI : 22. 2 Kor. VI : 14—VII : 1, VIII („hfdst. 8 en 9 niet aan denzelfden schrijver toe te kennen" blz. 151), IX : 32—XII : 1, 7a, XII : 11b, 12. Gal. II : 10, III : 19b, 20, IV : 25.

Hiermee zijn we gekomen tot 't eigenlijk onderwerp der Dissertatie. De onechtverklaring dezer verzen en perikopen hangt ten nauwste samen met 't daarbij ingestelde kritisch onderzoek naar den tekst der vier brieven, waarin zij gevonden worden. En zoover gekomen, mag ik niet in gebreke blijven den schrijver openlijk den lof te geven, dien ik weet dat weinigen hem zullen onthouden, dat zijn proefschrift 't eerste en tot nu toe 't eenige is, waarin 't recht der conjecturaalkritiek onbeperkt en onvoorwaardelijk wordt gehandhaafd en beoefend.

Daarom is het mij een lust, met den schrijver van gedachten te wisselen. Niet om mijne gissingen tegen zijne bedenkingen te verdedigen. Zelfs niet om waar hij mij van ergerlijke domheden verdenkt, die verdenking van mij te weren (als hij bijv. meent, dat ik *ζηλοῦτε* zou hebben aangezien voor een 3en p. plur. praes. ind., zie bl. 88 v. o.). Noch ook om op te komen tegen zonderlinge taalkundige en nog zonderlinger palaeographische lessen, als, om een voorbeeld te noemen, op blz. 65: „*ἐπί* met acc. is in de beteekenis van „met betrekking tot" niet vreemd aan 't N. T. bijv. Mth. XXV : 21, Hebr. VII : 13. Daarenboven ligt het niet voor de hand, dat een afschrijver van *περί* *ἐπί* zou gemaakt hebben", waartegen ik moet opmerken, dat alle praeposities altijd „een betrekking" aanduiden, en dat inderdaad niets gewoner is dan de verwisseling van *ἐπί* en

περί, zie Cobet's Novae Lectiones p. 692, waar tevens de oorzaak dier verwarring aanschouwelijk gemaakt is.

Wat ik wel wensch is, naar aanleiding van deze dissertatie 't een en ander over de methode van tekstkritiek in 't midden te brengen. Daaraan heeft de schrijver, dunkt me, te weinig zorg besteed. Ook met 't weinige „waarmee hij meende te kunnen volstaan", heeft hij zich verder niet ingelaten, niet met 't „getrouw raadplegen van den kritischen apparaat", noch met 't „instellen van een getuigenverhoor" (voorrede p. IX). Zelfs worden vragen als deze niet beantwoord: welke lezingen zijn tot schade van den tekst tot dusverre verwaarloosd? welke lezingen moeten als (mislukte) correcties van corrupte plaatsen worden afgewezen? wijst somtijds 't verschil van lezing niet op een ouderen tekst, in geen enkel handschrift zuiver bewaard gebleven?

Laat mij mijne bedoeling toelichten door een proeve van methodische behandeling van den tekst van den brief aan de Romeinen.

Met den schrijver „leggen wij bij het zoeken naar den echten tekst als uitgangspunt het een of ander handschrift ten grondslag". Natuurlijk 't beste, en dus 't Vatikaansche. Zonder ons bevreesd te laten maken door de beschuldiging van Vaticanisme [1]) volgen we dat handschrift vooral in zijn ἅπαξ γεγραμμένα, d. i. waar zijn lezingen door geen enkelen anderen getuige bevestigd worden.

Tot herstelling van den tekst van den archetypus der oudere handschriften (B ℵ A C) schijnt mij op de volgende plaatsen afwijking van codex B noodzakelijk:

1°. Zonder ons op te houden met de gewone spelfouten, sommen we allereerst de aperte schrijffouten op, voor zoover ze niet door een latere hand verbeterd zijn:

III : 25 ἐν τῷ ἑαυτοῦ (l: αὐτοῦ) αἵματι; dezelfde fout treffen we Mark. II: 21 aan.

IV : 1 na ἐροῦμεν is εὑρηκέναι weggevallen, dat de kerkelijke tekst (Є) verkeerdelijk na ἡμῶν invoegt.

---

1) Zie Ed. Miller, M. A. A guide to the textual criticism of the N. T. London 1886, p. 36.

VI : 13 καὶ (adde τὰ) μέλη.
IX : 25 καί, l.: κἀν d. i. καὶ ἐν.
XII : 2 αἰωνίῳ, l.: αἰῶνι.
XIII : 4 εἰς (adde τὸ) ἄγαθον.
XIV : 18 δοκίμοις (evenzoo G, maar niet F), l.: δόκιμος.
XV : 14 ὑπέρ, l.: περί.
Daarbij voegen we de alleen in B voorkomende interpolaties:
X : 9 τὸ ῥῆμα herhaald uit vs. 8.
XV : 4b τῆς παρακλήσεως, ontleend aan 4a.
XVI : 7 τούς herhaald voor συναιχμαλώτους.

2°. Naar den regel, dat we als oudste lezing moeten aannemen, die welke in éen of meer der oudere handschriften B ℵ A C en tevens in éen of meer der westersche codices D F G, tegen den kerkelijken tekst (hetzij met of zonder oudere handschriften), wordt gevonden, moet B naar den kerkelijken tekst gewijzigd zijn op de volgende plaatsen:

III : 1 τίς ἡ ὠφέλεια: ℵ G 47 om. ἡ. Vgl. 1 Kor. XV : 32 τί μοι τὸ (om. D F G) ὄφελος; Act. X : 21 τίς ἡ (om. B) αἰτία ...; Jak. II : 14, 16 (B C).

III : 4 νικήσῃς B G Є, l.: νικήσεις ℵ A D. Vgl. ἰάσομαι Mth. XIII : 15, Joh. XII : 40, Act. XXVIII : 27.

VI ; 11 εἶναι om. c. A D F G.

X : 5 γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ (Є add. τοῦ) νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος B Є; ℵ A D hebben ὅτι achter γράφει in plaats van achter νόμου en laten αὐτά weg: 't laatste is stellig onecht, waarschijnlijk moet ook ὅτι geheel worden weggelaten. F G, die hier overigens met Є samengaan, missen ἄνθρωπος, naar Gal. III : 12?

XI : 6b εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι χάρις ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐςὶ χάρις B Є (maar Є heeft te recht ἔργον in pl. van 't laatste χάρις vgl. vs. 6a), weg te laten met ℵ A C D F G P.

XVI : 9 Χριςῷ, l.: κυρίῳ c. C D F G min.4 —

Op drie pll. moeten we van dezen regel afwijken:

IX : 4 ἡ διαθήκη B D F G (doch de drie laatste hebben ook in pl. van αἱ ἐπαγγελίαι 't enkelv.) l.: αἱ διαθῆκαι c. ℵ C Є (A om. vs. 4b).

VIII ; 20, 21 ἐλπίδι ὅτι B A C Є is de ware lezing tegen ἐλπίδι διότι van ℵ D F G, ontstaan uit herhaling van de laatste lettergreep van ἐλπίδι.

XVI : 12b om. A F G door afdwaling van 't oog: 12a en 12b beginnen en eindigen met dezelfde woorden. —

Om later te melden redenen noemen we afzonderlijk:

III : 25 διὰ τῆς πίστεως B Є, τῆς om. ℵ C D F G.

„ : 28 οὖν B C Є, γάρ ℵ A D F G.

IV : 11b τὴν (vóor δικαιοσύνην) B C F G Є; εἰς A, om ℵ D.

VII : 14 οἴδαμεν γάρ B etc.: οἴδαμεν δέ ℵ D L; vgl. II : 2 οἴδαμεν δέ B etc., οἴδ. γάρ ℵ C d. min.

VII : 25 μέν B etc., om ℵ F G.

3°. Gelijk B alleen, of met één of meer der oudere codd. ℵ A C, de echte lezing kan hebben tegen de gezamenlijke overige codices, zoo kan ook de echte lezing bewaard zijn gebleven in één of meer der codd. ℵ A C alleen. M. a. w. het komt voor, dat alle codices op één na naar den kerkelijken tekst gecorrigeerd zijn.

Tot deze kategorie brengen we:

VIII : 34 ὅς καί ἐστιν B D F G Є; καί om. c. ℵ A C: het is ontleend aan 't volgende ὅς καὶ ἐντυγχάνει.

XIV : 21 ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ B D F G Є, om. c. ℵ A C.

Hiertoe behooren ook de pll. waar ℵ of A of C alleen de echte lezing bewaard heeft:

I : 8 διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ om. ℵ.

III : 25 διὰ (τῆς) πίστεως om. A, ontleend aan v. 22. Middellijk wordt deze lezing gesteund door B: wanneer toch die woorden in den archetypus van B hadden gestaan, dan zou B met de oudere codices τῆς hebben weggelaten. Nu is de tekst blijkbaar uit Є aangevuld. Zie boven, reg. 1 en 2.

V : 17 τῆς δικαιοσύνης B 49: τῆς δωρεᾶς C 70. Ook Orig. heeft nu eens alleen 't eene, dan weer alleen 't andere woord. De overige codd. hebben τῆς δωρ. τῆς δικ. Zou niet C de echte lezing bewaard hebben? Vergelijk maar vs. 15b. Wie zich daarentegen op vs. 21 διὰ δικαιοσύνης zou willen beroepen, vraag ik, of deze woorden niet moeten geschrapt worden, zal de daaraan volgende tegenwerping VII : 1 zin hebben: „wat zullen wij dan zeggen? laat ons in de zonde blijven, opdat de genade overvloedig zij?" Dus heeft B de lezing van den tekst vervangen door de kantteekening.

VIII : 35 ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ B: ℵ min7 hebben alleen den echten tekst, nl. ἀγ. τοῦ θεοῦ zonder meer. Over vs. 39 zie beneden.

XIII : 10a om. A (een hoogst onbeduidend bijvoegsel).
XIII : 12 δέ om. ℵ.
XIV : 22 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ om. ℵ.
XV : 2 εἰς τὸ ἀγαθόν laat ℵ te recht weg vóor πρὸς οἰκοδομήν, dat de eerste uitdrukking geheel overtollig maakt.
XVI : 7 οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν B etc.; F G lezen τοῖς πρὸ ἐμοῦ. Volgens deze lezing zegt Paulus, dat de Apostelen reeds vóor hem christenen waren, wat geheel overbodig is. Volgens de gewone lezing is het twijfelachtig, of hij dit van de apostelen, of van Andronicus en Junius zegt. Alleen in ℵ, dat οἵ weglaat, slaat het duidelijk op deze laatsten.

Hierbij voegen we eenige opmerkelijke lezingen van enkele minusculi, die afschriften zijn van thans verloren zeer oude handschriften:

II : 4 σε ἄγει l. ἐνάγει c. 17. Deze codex staat in inwendige waarde met de oudste codices op éen lijn, vgl. Westcott and Hort, the N. T. deel II, p. 227.
VIII : 3 καὶ περὶ ἁμαρτίας om. 34, 71, 109.
VIII : 38 οὔτε δυνάμεις om. 116. Ook zonder dezen getuige van betrekkelijk weinig waarde, zou de onechtheid dezer woorden om allerlei redenen buiten twijfel zijn. Zie Dr. Baljon, blz. 21. Lang voor van Hengel hadden dan ook reeds Fritzsche en Tholuck ze uitgeworpen.
IX : 31 εἰς νόμον om. 17, 61, oscr; ongetwijfeld juist.
XII : 6 δέ (P οὖν) om. 114, 121, 12lect.

Staat het op een aanmerkelijk groot aantal pll. vast, dat de lezing van de oudere codd. met die van den kerkelijken tekst tegen de westersche handschriften de ware is, enkele malen doet zich 't geval voor, dat de ware lezing in den kerkelijken tekst en de westersche codices is bewaard gebleven tegen de oudere codices. M. a. w. de archetypus der oudere codices had fouten, waarvan de andere teksten zijn vrijgebleven.

V : 1 ἔχωμεν B ℵ A C D (Є ten deele): l. ἔχομεν F G (Є ten deele).
XI : 22b θεοῦ B ℵ A C D; om. F G Є.
XI : 31b νῦν B ℵ D; om. A F G Є.
XIII : 11 ὑμᾶς B ℵ A C P, l.: ἡμᾶς D F G Є.

XIV : 19 διώκομεν B ℵ A F G (ϵ ten deele), l.: διώκωμεν A C D (ϵ ten deele).

VII : 14 σάρκινος l. σαρκικός. De eenige plaats, naar ik meen, waar de kerkelijke tekst tegen de beide andere de ware lezing heeft (per coniecturam ?).

Alle tot dusver noodzakelijk gekeurde afwijkingen van den tekst van B betroffen interpolaties, of, op een of twee uitzonderingen na (zie IV : 1 blz. 374, IX : 4 blz. 375), zulke wijzigingen, als we zelven ook zonder hulp van andere codices zouden kunnen aanbrengen. Geheel anders wordt het, als we met den westerschen tekst te rade gaan. Hij toch heeft alleen een aantal dergelijke lezingen bewaard, welke alle blijken dragen, dat ze den oorspronklijken tekst weergeven, die in al de andere handschriften ten deele opzettelijk veranderd, ten deele onopzettelijk bedorven is [1]). Deze tekst wordt vertegenwoordigd door D F G met hun latijnsche vertalingen d f g en de latijnsche kerkvaders. Men merke op, dat thans in D Rom. I : 1—7 ontbreekt, evenzoo in F Rom. I : 1—III : 18, en dat reeds in den archetypus van F G de pagina's waren verloren gegaan, waarop Rom. I : 1—5 en II : 16—25 geschreven waren, waarom in G daarvoor de noodige ruimte opengelaten is. 't Getuigenverhoor zal doen zien, dat F G (die slechts op zeer enkele pll. van elkaar afwijken) een ouderen vorm van den westerschen tekst bieden dan D, ofschoon deze codex drie eeuwen ouder is.

I : 7 ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ : ἐν ἀγάπῃ θεοῦ G d g. De gewone opgave dat G ἐν Ῥώμῃ weglaat is dus onnauwkeurig. Daarmee vervalt de bewering, dat G zich tekstverandering zou hebben veroorloofd: immers had hij ἐν Ῥώμῃ om de een of andere reden willen weglaten, dan had hij 't overige onveranderd kunnen laten staan; daarentegen wie den tekst van G voor zich had en Ῥώμῃ na ἐν wilde invoegen moest van ἀγάπῃ maken ἀγαπητοῖς.

I : 13 οὐ θέλω : οὐκ οἴομαι D G. Deze oogenschijnlijk onzinnige lezing kan onmogelijk uit de gewone ontstaan zijn. Later zal

1) Sommige minusculi echter stemmen op enkele pll. met den westerschen tekst; de voornaamste zijn: 4, 17, 31, 37, 39, 43, 47, 49, 52, 57, 61, 67xx, 70, 71, 80, 114, 116, 178, bscr., oscr.

ons blijken, hoe ze samenhangt met de westersche lezing van I: 7 en 15.

I: 15 ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ: ἐπ' ὑμῖν (schrijffout voor ἐν ὑμῖν D min.[5] g) G g. Er was geenerlei reden om voor ὑμῖν de praep. in te schuiven; daarentegen lag het voor de hand, na de invoeging van τοῖς ἐν Ῥώμῃ haar weg te laten. — In G g werd dus Rome niet genoemd in den tekst, schoon wel in 't opschrift van den brief.

II: 14 οὗτοι: οἱ τοιοῦτοι G d g. Evenzoo Origenes driemaal: daarom beveelt Lachmann deze lezing aan.

II: 23 ἐν πνεύματι: ὃς πν. G it.

V: 16 ἁμαρτήσαντος: ἁμαρτήματος D F G min[2], krachtig bevestigd door de lezing van ℵ αμαρτητος, van welke corruptie de gewone tekst de correctie is. Aanbevolen door Griesbach.

V: 17 τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι: ἐν (τῷ add. D) ἑνὶ π. D F G èn A, vandaar dat Lachmann deze lezing aanbeveelt. Evenzoo Griesbach. Deze en de vorige (vs. 16) steunen elkaar.

V: 18 παραπτώματος: τὸ παράπτωμα F G min.[2] syr. cop. en δικαιώματος: τὸ (F καὶ) δικαίωμα D F G min[1], syr. cop. Iemand zou, uitgaande van den gewonen tekst, kunnen gissen dat εἰς voor κατάκριμα moet worden geschrapt en εἰς δικαίωσιν in δικαίωσις moet worden verbeterd. Mij schijnt het verkieslijk den westerschen tekst te volgen.

VI: 5 ἀλλά: ἅμα F G. Beza heeft reeds uit de vulgaat ἅμα hersteld.

VI: 12 ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ alle oudere codd.; αὐτῇ al de westersche getuigen èn Origenes. Door Griesbach opgenomen. De kerkelijke tekst combineert beide lezingen, aldus: αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ.

VII: 6 ἀποθανόντες (door Beza is de coniectuur van Erasmus ἀποθανόντος in den Recept gekomen): τοῦ θανάτου D F G it. etc. Semler houdt beide lezingen voor interpolatie.

VIII: 13 πράξεις τοῦ σώματος: πρ. τῆς σαρκός D F G etc. Volgens de eerste lezing zou volstrekt niets doen 't ware leven zijn. Griesbach beveelt deze lezing aan.

VIII: 22 συνωδίνει: ὀδυνει F G. l.: ὠδίνει prof. Naber.

XI: 1 τὸν λαόν: τὴν κληρονομίαν F G: de eerste lezing is ontleend aan vs. 2.

XI: 7 ἐπιζητεῖ: ἐπεζήτει F G d f g min[3] vg. syr. Or. Dat

iemand zoekt wat hij niet heeft gevonden, is niet der moeite waard te vermelden. Paulus wil zeggen: Israel vond niet, wat het zocht. Het verwondert mij, dat tot dusver de juistheid dezer lezing nog niet is erkend.

XII: 3, 4 πίςεως καθάπερ: πίςεως ὥσπερ D F G. De schrijver van den archetypus der andere codd. vond in 't exemplaar dat hij afschreef πιςεωσπερ en corrigeerde zooals we thans gewoon zijn te lezen. Hij merkte niet, dat 't tweede ως was over 't hoofd gezien.

XII: 11 κυρίῳ: καιρῷ D F G. Erasmus, Stephanus, Luther, Griesbach hebben aan deze lezing de voorkeur gegeven. Te recht. Daar is veel meer kans, dat καιρῷ in κυρίῳ verschreven wordt, dan omgekeerd. Geeft de westersche lezing geen goeden zin, dan kan de fout in δουλεύοντες schuilen. Hitzig's gissing κλήρῳ (levenslot) verdient overweging.

XII: 13 χρείαις τῶν ἁγίων: D F G Aug. μνείαις τ. ἁγ. Hitzig's gissing χήραις moet afgekeurd worden, omdat ze met de westersche lezing geen rekening houdt.

XIII: 3 τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ etc.; alleen F* τ. ἀγαθοεργῷ, door P. Junius gegist, door prof. Naber en Dr. Baljon goedgekeurd. Є corrigeert, τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀλλὰ τῶν κακῶν.

XIV: 11 ὅτι: εἰ μή D F G = Jes. XLV: 23. Het dunkt mij veel waarschijnlijker, dat dit hebraïsme niet begrepen is, dan dat de tekst naar LXX zou zijn gewijzigd.

XV: 12 ἐν τῷ πιςεύειν B, εἰς τὸ περισσεύειν D F G. De overigen verbinden beide lezingen. De lezing van B geeft geen zin, zelfs met de tweede verbonden is zij ondraaglijk. Beide woorden kunnen gemaklijk verward worden. Dat D F G de echte lezing hebben, leert de samenhang. Derhalve vermoed ik, dat in B de oude lezing door de in margine geschrevene is verdrongen.

XV: 29 πληρώματι: πληροφορίᾳ D F G: een dergelijk verschil van lezing biedt vs. 13, maar daar wordt de westersche lezing door B bevestigd.

XV: 32 ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος κυρίου Ἰησοῦ· Є voegt er aan toe καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν; evenzoo ℵ A C, behalve dat ze ἐλθών lezen en καί weglaten; bovendien heeft ℵ ἐν χαρᾷ na ἐλθών. Doch D F G voegen er καὶ ἀναψύξω (F G — χω) μεθ' ὑμῶν aan toe. Dat laatste heeft alles voor. De

gewone lezing toch is onnauwkeurig, want de schrijver bedoelde niet: „opdat ik met u", maar „opdat ik bij u, in uw midden, uitruste", derhalve ἀναπαύσωμαι μεθ' ὑμῶν; 2° was de tekst onduidelijk geschreven of half uitgewischt, dan kwam een librarius er veel eer toe een open ruimte te laten, gelijk de archetypus van B, of bij gissing de gewone lezing te kiezen dan den westerschen tekst, want 't werkwoord ἀναψύχω was niet alledaagsch. Toch verdient de lezing van ℵ etc. ἐλθών zonder καί de aandacht. — Overigens moet 't afgekeurd worden, dat Tischendorf tegen de oudere en de westersche codd. de lezing van den kerkelijken tekst διὰ θελήματος θεοῦ heeft opgenomen als „alleen overeenkomstig met Paulus' spraakgebruik"; hij heeft I Kor. IV : 19 over 't hoofd gezien. Ik moet in 't midden laten, of er met D F G χριστοῦ Ἰησοῦ, of met B κυρίου 'I moet worden geschreven. —

Met opzet heb ik tot dusver de weglatingen, waardoor D F G zich van de overige codices onderscheiden, buiten behandeling gelaten en alleen op andersoortige tekstafwijkingen de aandacht gevestigd, op hoop, dat dusdoende te meer de oogen zullen opengaan voor de voortreflijkheid van den westerschen tekst, waar hij den tekst van een reeks van interpolaties zuivert. Ook zal de afzonderlijke opsomming dier weglatingen ons te meer zekerheid geven, dat we niet met de slordigheid van librarii te doen hebben, maar inderdaad met een oudere tekstoverlevering. Onpartijdigheidshalve zullen hier ook zulke omissies volgen als mijns bedunkens alleen aan vergissing te wijten zijn.

I : 16 εἰς σωτηρίαν: om. G g (F hiat). De onechtheid dezer woorden te bewijzen zal zeker moeilijk vallen; maar is het niet genoeg, dat ze blijkbaar ten eenenmale overtollig zijn, om ze op gezag van G te schrappen?

II : 27 ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία: om. G g; we missen deze woorden gaarne na 't herhaalde ἡ ἀκροβυστία in vs. 26, vooral omdat de beide deelen van den hoofdzin in vs. 26b, 27 daardoor nauwer verbonden worden.

III : 25, 26. Tot beter overzicht zet ik tusschen haakjes, wat F G min[7] (daaronder 17, zie blz. 377) weglaten:

ὃν (sc. Christus Jezus) προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον (δια τῆς πίστεως om. A vgl. blz. 376) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς [ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημά-

των ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ πρὸς] τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον [καὶ] δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίςεως ['Ιησοῦ].

De exegeten plegen zich van dezen korteren tekst af te maken met de bewering, dat een afschrijver van ἔνδειξιν op ἔνδειξιν is overgesprongen. Doch dan is het vreemd dat τήν vóor ἐνδ. is behouden gebleven en al heel toevallig, dat die schrijffout in plaats van den zin te schaden een veel verstaanbaarder zin heeft opgeleverd. Immers de gedachte in de weggelaten woorden uitgedrukt, is al op zeer zonderlinge wijze aan de volgende vastgehecht. Bovendien beperkt Paulus (d. i. 't paulinisme) de verlossing nergens tot een „voorbijzien'' van „vroeger begane zonden''. Alleen Hand. XVII: 30 is parallel. Nog verdient 't onpaulinische spraakgebruik opmerking, al ontleenen we daaraan geen afdoend bewijs tegen de echtheid: πάρεσις en προγίνεσθαι zijn ἀ. λ. in 't N. T., ἁμαρτήματα komt bij Paulus alleen nog voor 1 Kor. VI: 18; maar wie zal voor dit zonderlinge vers in de bres willen springen? (Over Rom. V: 16, vgl. blz. 379, zie onder); ἀνοχή alleen nog Rom. II: 4 (waar τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας na τὸ πλοῦτος τῆς χρηςότητος αὐτοῦ niet van overlading is vrij te pleiten).

Dat vs. 26b eerst beteekenis verkrijgt na weglating van καί, zal wel geen betoog behoeven.

Eindelijk, dat zulke toevoegsels als 'Ιησοῦ na πίςεως moeten geschrapt worden, waar de codd. er maar eenige aanleiding toe geven, zal wel niet bij mij alleen vaststaan. Trouwens ook Tischendorf heeft er blijkens een zijner vroegere edities zoo over gedacht.

Zou in 't gansche N. T. een belangrijker variant te vinden zijn dan deze?

IV: 10 ὄντι om F G min.[2] — IV: 11 τῇ om. D F G min[4].

IV: 16 μόνον en de daarna volgende καί om. F G. Volgens den gewonen tekst zou de belofte ten goede komen aan iederen Israeliet, ook zonder geloof, in strijd met al wat in den samenhang voorafgaat en volgt.

V: 12b ὁ θάνατος om. D F G min.[1], ontleend aan vs. 12a.

VII: 13 ἐγένετο B etc. γέγονεν ℵ, om. F G.

VII: 15 τοῦτο pr. om. D F G, daarmee krijgt 't volgende τοῦτο eerst den noodigen klemtoon.

VII: 21b ὅτι — παρακεῖται om. F G. Vroeger reeds trachtte

ik aan te toonen, dat deze woorden onecht zijn. Thans mag ik mij verheugen in de instemming van Dr. Baljon, die 't een en ander tot bevestiging heeft bijgebracht.

VIII : 10ᵃ εἰ δὲ χριστὸς ἐν ὑμῖν om. F G: verkeerdelijk, indien hier ten minste geen erger corruptie schuilt.

VIII : 17 κληρονόμοι μὲν θεοῦ συγκληρονόμοι om. F G na κληρονόμοι, ongetwijfeld door afdwaling van 't oog.

VIII : 23 καὶ αὐτοί, D F G om. καί, herhaald uit vs. 23ᵃ. — υἱοθεσίαν om. D F G, ontleend aan vs. 14 tot verklaring van τὴν ἀπολύτρωσιν τῶν σωμάτων ἡμῶν.

IX : 20 μενοῦν alleen B, de overigen μενοῦνγε; B ℵ etc. hebben het achter ὦ ἄνθρωπε, ϵ daarvoor, D F G min.[1] om. Evenzoo wordt XI : 13 μενοῦν weggelaten door D F G min.[10] Ook X : 18 laten F G μενοῦν weg, doch zonder steun van elders en, zoover ik zien kan, ten nadeele van den zin, vgl. Luk. XI : 28.

X : 17 χριστοῦ B D etc., θεοῦ ϵ, om. F G Hil. Door Lachmann goedgekeurd. De bijvoeging bederft den zin, ῥῆμα toch beteekent hier niet 't woord, maar de prediking, blijkens den samenhang.

X : 18 zie IX : 20.

X : 20 ἀποτολμᾷ καί om. D F G: mij dunkt ten onrechte.

X : 21 καὶ ἀντιλέγοντα om. F G. Correctie van de foutieve lezing van D καὶ λέγοντα? Doch ook op de aangehaalde plaats Jes. LXV : 2 is 't dittographie van ἀπειθοῦντα, blijkens den Hebr. tekst. Het kan dus zeer wel zijn, dat F G den tekst van Paulus, en deze den ouderen tekst van de LXX ons heeft overgeleverd.

XI : 13 zie IX : 20.

XI : 17 τῆς ῥίζης om. D F G Ir.; ontleend aan vss. 16, 18.

XI : 25 ἐν ἑαυτῷ B A; ἐν om. F G min[2]. Ook in 't handschrift waarnaar de archetypus der overige codd. is geschreven, schijnt het ontbroken te hebben, immers zij vullen παρ' in.

XII : 3 παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν om. F G min[1]. Te recht. Zoo ook Dr. Baljon. Op gezag van deze codd. moet ik mijn instemming met de scherpzinnige conjectuur van Dr. Holwerda παντὶ τῷ ὑπερέχοντι ἐν ὑμῖν μὴ φρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν intrekken.

XII : 5 ἐσμέν om. F G.

XII : 8 εἴτε om. D F G vg. Aug. al., schijnt mij, gelijk nader blijken zal, onmisbaar.

XII : 14a εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας om. F G. Per homoeoteleuton? Het is waar, er volgt εὐλογεῖτε etc. Doch evengoed kan dit laatste aanleiding gegeven hebben tot de invoeging. Kennelijk zijn die woorden ontleend aan Mth. V : 44, Luk. VI : 28, of aan een parallele plaats van een verloren geraakt Evangelie. Ze wijzen op tijden van vervolging. In D zijn de beide versdeelen omgezet; aanvankelijk stond dus vs. 14a in margine.

XIII : σοι om. F G min.[4], maar niet it. vg. Ir. Tert. — Van meer belang is het dat D F G it. εἰς ὀργήν weglaten: bij ἔκδικος is het, ondraaglijk. Ontleend aan vs. 5. ℵ Db min[25] plaatsen het vóor ἔκδικος: het is dus ex margine in den tekst gekomen.

XV : 24 ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος: γάρ om. F G it. vg. syr. copt. etc. Statuendum est, zegt Tischendorf, ἀνακολούθως hoc loco scripsisse Paulum. Γάρ zou dan zijn weggelaten, om dezelfde reden als waarom Є voor ἐλπίζω heeft ingevoegd ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς. Doch wie vs. 22—24 leest, ziet aanstonds dat ἐλπίζω θεάσασθαι ὑμᾶς den hoofdzin vormen, daar zij de hoofdgedachte uitdrukken, en dus op geen manier kunnen beschouwd worden als een invallende gedachte, uitgedrukt in een tusschenzin, waardoor wat de schrijver aanvankelijk bedoelde te zeggen in de pen gebleven is. Derhalve, indien nu maar γάρ als schrijffout te verklaren is, dan staat het vast, dat het onecht is. Niets gemakkelijker. A heeft ἐλ. γὰρ πορευόμενος, een gewone schrijffout voor παραπ. Dat er werkelijk zoo wierd gelezen, leeren ons de latijnsche vertalingen: praeteriens, in transitu, praetergrediens. Daar Paulus stellig bij scheepsgelegenheid Rome dacht te bezoeken, schijnt zelfs παραπ. de echte lezing; maar uit vs. 28 δι' ὑμῶν besluiten we, dat F G de ware lezing bewaard heeft. De overige codd. verbinden dus beide lezingen.

XV : 14 καὶ αὐτοί D F G om. Zij verzwakken den lof door den schrijver zijnen lezers toegezwaaid, en zijn hun oorsprong verschuldigd aan 't vooraf gaande καὶ αὐτός.

XV : 16 εὐπρόσδεκτος, om. F G, kan best gemist worden vóor ἡγιασμένος ἐν πνεύματι ἁγίῳ; het schijnt aan vs. 31 ontleend te zijn.

XV : 20 ὑπὲρ ἐμοῦ, F G ὑμῶν, D ὑμῶν ὑπὲρ ἐμοῦ; zoowel

het een als het ander is overtollig en dus allicht ter verklaring bijgevoegd.

XVI : 18 *καὶ εὐλογίας* om. D F G min[7], dittographie van 't voorafgaande *χρηστολογίας*.

XVI : 25—27 om. F G. Deze doxologie, in de oudere codd. aan 't einde van den brief staande, is in ϵ (schoon niet in ς) achter Hfdst. XIV ingevoegd, en komt in A P zelfs op beide plaatsen voor. Dr. Baljon heeft zich de moeite getroost, ook uit den inhoud de onechtheid te bewijzen.

Plaatsen, waar kerkvaders een beteren tekst hebben overgeleverd dan ons in de handschriften is bewaard gebleven.

I : 31 *ἀσυνέτους ἀσυνθέτους*: dittographie. Chrysostomus mist 't eerste woord. Te recht oordeelt H. Grotius dat „onverstand" niet behoort in een lijst van zedelijke gebreken en overtredingen. Dr. Baljon schrapt te onrechte 't tweede woord.

III : 4 *κατ' ἄνθρωπον λέγω*. Origenes (int.) deelt ons mee, dat in sommige *grieksche* handschriften gevonden wordt: numquid iniquus deus qui infert iram adversum homines? Dus *κατ' ἀνθρώπων*, te verbinden met 't voorafgaande. Daarmee worden we verlost van 't onverstaanbare: ik spreek naar den mensch. Verder bevrijdt ons Chrysostomus van vs. 6 (hij laat het tot tweemaal toe weg). Laffer bewijsvoering, dan daar geleverd wordt, is ondenkbaar: God is wel genoodzaakt *ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν*, want hoe zou hij anders de wereld oordeelen? en daarom (let wel) mogen we niet zeggen: God is onrechtvaardig! Reeds de samenhang had mij tot deze tekstverbeteringen gedwongen. De tegenwerping in vs. 5[b] aangevangen, loopt nu geregeld door in vs. 7; nu eerst blijkt ook waarvan *εἰ γάρ* etc. afhangt en dat *εἰ δέ* van ℵ A een willekeurige correctie is, die Tischendorf niet had mogen opnemen in den tekst.

V : 7 Irenaeus, die vs. 6—10 achtereen aanhaalt, laat daarbij vs. 7 weg en verlost ons daarmee van een onbeduidende en geheel misplaatste opmerking. Reeds Semler heeft ingezien, dat dit vers moet worden geschrapt. Niet onwaarschijnlijk heeft de interpolator in pl. van *ἀγαθοῦ*, dat in 't geheel geen zin geeft *ἀγαπητοῦ* geschreven, gelijk, volgens Wassenberg, L. Bos gegist heeft (waar?).

VI : 4[a] *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον.*

Ook dit versdeel toont Irenaeus niet te kennen. Het is een kantteekening van iemand die niets begreep van 't voorafgaande: „zoovelen wij tot Christus gedoopt zijn, zijn wij tot zijn dood gedoopt." Hij heeft gedacht aan de uitwendige overeenkomst tusschen begraven en onderdompelen. Door de weglating krijgen we een beter verband: *ἵνα* etc. sluit zich dan onmiddellijk aan vs. 3 aan. Merk eindelijk nog op de taalfout: na *βάπτίσματος* was *τοῦ* onmisbaar.

VI: 4m *διά τῆς δόξης τοῦ πατρός*. Op deze woorden zijn verschillende conjecturen gemaakt. De een verbetert *πατρός* in *πνεύματος*, de ander verandert *δόξης* in *δυνάμεως* of *δεξίας*. De schrijver van den brief zou stellig *θεοῦ πατρός* (of *τοῦ θεοῦ καὶ πατρός*) geschreven hebben. Doch deze woorden moeten als interpolatie worden beschouwd, omdat Irenaeus, Tertullianus (tweemaal) en andere latijnsche kerkvaders die woorden bij hunne aanhalingen overslaan en dus niet hebben gekend.

VII: 2 *νόμῳ* laat Tertullianus weg. Na *δέδεται* is 't overtollig en, wat alles afdoet, het brengt verwarring in 't betoog, omdat hier *νόμος* niet anders dan „de wet" beteekenen kan, terwijl het in 't volgende vers (gelijk ook elders in dezen brief o. a. VIII: 2) in den zin van heerschappij genomen wordt.

(*Wordt vervolgd.*)

Kampen. J. H. A. MICHELSEN.

PAULUS EN DE KANON.

Aanwijzing van eenige middelen tot cassatie van het arrest, door Dr. W. C. van Manen gewezen.
(Zie hierboven, bladz. 319 vlg.).

Wat Dr. van Manen in het Bijblad van de „Hervorming" N°. 2, dd. 7 April 1886, beweerde, heeft hij, volgens zijn zeggen, bewezen in zijn opstel getiteld: „Bezwaren tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs", reeds 1° Mei in dit Tijdschrift verschenen. Wat werd hier bewezen? Niets meer of minder dan dat mijne „poging om te wijzen op getuigen tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiërs mislukt is". Of deze „zuiver „negatieve" slotsom" kan omgezet worden in een positief bewijs voor de echtheid van den brief aan de Galatiërs, wil Dr. v. M. niet uitmaken. Zooveel staat voor hem thans wel vast, dat „de ingebrachte bezwaren zijn gewogen en te licht bevonden", en dat de weg nu „tamelijk wel gebaand is voor het onderzoek naar de inwendige gronden voor of tegen de echtheid, waarbij men niet meer behoeft te vreezen voor bedenkingen tegen de echtheid, ontleend aan zoogenaamde argumenta externa" (Bladz. 348).

Men ziet, mijn bestrijder is volkomen zeker van zijne zaak. Wat ook over mijne vorige Quaestiones moge te oordeelen zijn, omtrent de laatste in dit jaar opgeworpene quaestio, kan na Dr. van Manen's kritiek geen twijfel meer bestaan: zij is van de baan. Indien ik Dr. v. M. wel begrijp, dan heeft hij mij opmerkzaam willen maken op den vriendendienst, door zijne peremptoire en vernietigende kritiek, mij zoowel als het leergierige publiek bewezen. Het is, alsof ik mij door dezen vriend,

die mij mijne feilen toont, hoor toeroepen: zie, gij hebt door deze uwe laatste quaestio paulina noodeloos u zelven en ons vermoeid; gij hebt zwarigheden vermoed, waar zij niet bestonden, en zoodoende den weg, die tot uw doel leidt, door willekeurig opgeworpen belemmeringen u zelven versperd. Dientengevolge bleven wij, die reeds zoo lang uitzagen naar uwe behandeling van de hoofdquaestie, de argumenta interna, nog altoos verstoken van dezen arbeid. Doe nu maar, alsof er niets gebeurd ware, alsof gij deze laatste, immers mislukte, verhandeling niet hadt geschreven. Waarom zoudt gij nog langer onze ziel ophouden en ons in spanning laten over hetgeen dan toch eigenlijk den brief aan de Galatiërs in uwe oogen verdacht maakt? Indien gij nu maar wilt inzien, dat het resultaat uwer langdurige onderzoekingen, voorzoover wij daarvan kennis dragen, gelijk nihil is, en alle hinderpalen door uwe verbeelding opgericht, dank zij de moeite, welke wij, beter ingelichten, ons hebben gegeven, thans ook voor u zijn weggenomen, dan kunt gij nu de zaak ten slotte van de rechte zijde en op de eeniglijk juiste wijze aanvatten en er... misschien nog eenmaal in slagen, ons te overtuigen van het bestaan van werkelijke bezwaren.

De raad is zonder twijfel wel gemeend, doch de motieven, door mijn bestrijder aangevoerd, komen mij voor niet van overwegenden aard te zijn. Hoeveel moeite Dr. v. M. zich heeft gegeven om tot in het fond der quaestie door te dringen, kan ik niet uitmaken. Van éene zaak ben ik zeker, namelijk hiervan, dat zijne poging, indien zij is aangewend, mislukt is. De toon van zekerheid waarop hij zijn: „Gewogen en te licht bevonden!" uitspreekt, kan alleen indruk maken op hen, die niet op de hoogte zijn van de geschiedenis des kanons of althans niet genoegzaam zijn doordrongen van de eigenaardige moeilijkheden, tegenover welke heden ten dage de onderzoeker zich geplaatst ziet bij zijn streven om in dezen tak van wetenschap werkelijk vooruit te komen. Nu het uit Dr. v. M's beschouwing mij gebleken is, dat zelfs door mannen van het vak nog voorstellingen omtrent het ontstaan van onzen kanon worden omhelsd, waarvan, naar ik dacht, de onjuistheid thans voor ons, beoefenaars der historische kritiek, volkomen vaststond, nu acht ik het geoorloofd, neen, plichtmatig, tot de στοιχεῖα

onzer wetenschap terug te keeren, ten einde de lezers van dit Tijdschrift als met de stukken te overtuigen, dat Dr. v. M's bewijsvoering de hangende quaestie niet verder gebracht en allerminst haar van de baan geschoven heeft.

Vóór alle dingen is het noodig met nauwkeurigheid den eigenlijken aard der quaestie te omschrijven en van meet af aan op onze hoede te zijn tegen eene oppervlakkigheid, welke ons ten eenenmale ongeschikt maakt, het juiste onderscheid op te merken tusschen hoofdzaak en bijkomende omstandigheden, tusschen de kern en de omkleedselen van het aan de orde gestelde probleem. De thesis, door mij verdedigd, zou ik aldus kunnen formuleeren: de geschiedenis van het ontstaan van den kanon des N. T. bevat eene positieve instantie tegen de echtheid van den Brief aan de Galatiërs. Natuurlijk is hier stilzwijgend ondersteld, dat die geschiedenis ons slechts reëelen dienst kan bewijzen, voorzoover zij ons wel geconstateerde feiten en data aan de hand geeft. Eveneens is hier sous-entendu, dat wij, den aard onzer bronnen in aanmerking genomen, slechts door middel van strikt onpartijdige vergelijking van alle voorhanden getuigenissen en een oordeelkundig onderzoek van hunnen inhoud in het bezit kunnen komen van bedoelde data en facta. Doch juist omdat op dit gebied zoo verbazend veel onzekerheid bestaat, heeft men, om met vereende krachten geregeld voorwaarts te kunnen gaan, behoefte aan zekere entente cordiale tusschen de verschillende beoefenaars van dit studievak, een zekere consensus generalis omtrent enkele langzamerhand door de wetenschap behoorlijk geconstateerde punten, zij het ook dat dit gemeenschappelijke kapitaal niet door officiëele diplomata gewaarborgd kan worden en zich alleen door de deugdelijkheid van zijn inhoud op den duur kan aanbevelen. Zoo geschiedt het, dat er op een gegeven oogenblik in wetenschappelijke kringen bezwaarlijk gemeen overleg kan plaats hebben tenzij tusschen hen, die althans in hoofdzaak aan bedoelde algemeene meening hunne adhesie schenken, en die, terwijl zij de vruchten van den wetenschappelijken arbeid der vaderen als het hun toekomend erfdeel aanvaarden, zorg dragen, dat hun eigen werk eene voortzetting zij van het weefsel hunner voorgangers. Heeft men soms met goed gevolg zich tegenover de

traditie buitengewone vrijheden veroorloofd, zelfs het genie is met onvruchtbaarheid geslagen, zoo het willekeurig met het verledene breekt en de wettige Errungenschaften van vroegere wetenschap verwaarloost.

Juist omdat het geloof aan de echtheid der Hoofdbrieven ongedeerd door de Sturm- und Drang-periode der kritiek heen was gekomen, meende ik, bij gerezen twijfel, allereerst onze kritische wetenschap zelve in hare gangen zorgvuldig te moeten nagaan, ten einde met eenige zekerheid te kunnen uitmaken, of het echtheids-axioma al dan niet als zoodanig moet geëerbiedigd worden, m. a. w. of het in de kritiek als eene gezonde en gezondmakende macht, dan wel als een het leven en de ontwikkeling storend element is opgetreden. Eerst toen ik de ontdekking had gedaan, dat de eerbiediging van dit axioma niet anders dan eene inconsequentie, zij het dan ook eene historisch wel verklaarbare inconsequentie mocht heeten, werd mij de nood opgelegd om het punt van uitgang op grooter diepte te zoeken.

Wie nu de wijze, waarop ik in dezen heb gearbeid, aan eene juiste kritiek wil onderwerpen, dient met nauwkeurigheid te onderscheiden tusschen datgene wat door mij als wettig resultaat van het vroegere wetenschappelijke onderzoek kon worden aanvaard en datgene wat volgens mijne voorstelling ten onrechte als solied kapitaal in ons Grootboek was bijgeschreven. Werd b. v. in mijn onderzoek gedurig gebruik gemaakt van de termen „Paulus canonicus" en „Paulus historicus" als aanduidingen van wel te onderscheiden begrippen, dan was die onderscheiding zelve geenszins als eene door mij ingevoerde nieuwigheid te qualificeeren, daar zij veeleer als een uitgangspunt der nieuwtestamentische critiek kon worden overgenomen. De wettigheid dier onderscheiding behoefde niet meer bewezen te worden, evenmin als die van de distinctie tusschen den canonischen en den historischen Johannes, Petrus of Jacobus. Wat meer zegt, de aard zelf der in onzen kanon nevens elkander geplaatste mededeelingen aangaande de hoofdfiguren uit den apostolischen tijd maakte die onderscheiding omnium consensu noodzakelijk. Wat inzonderheid Paulus betreft, bestaat immers de hoofdverdienste der Tubingsche kritiek hierin, dat zij met onverbiddelijke gestrengheid de onvereenigbaarheid van den Paulus der Hande-

lingen met dien van den brief aan de Galatiërs heeft aangetoond. Het punt in geschil betreft de waardeering van het historisch gehalte der beide hoofdbronnen bij onderlinge vergelijking van haren inhoud. Uitgaande van het onbetwistbare feit, dat de Tubingsche kritiek de echtheid van den brief in quaestie zonder opzettelijk onderzoek had aangenomen, knoopte ik mijn onderzoek vast aan een werkelijk bestaand en als zoodanig algemeen erkend gegeven. Dit zal Dr. v. M. wel niet tegenspreken, ofschoon hij in zijne bestrijding mijner hypothese den schijn verwekt, alsof hij in de tegenstelling tusschen Paulus canonicus en Paulus historicus eene der grondfouten mijner kritiek gelegen achtte.

Met aandrang heb ik in mijne vorige Quaestiones Paulinae mijne vakgenooten opgewekt, het mes der kritiek dieper te doen doordringen, om tot den werkelijken Paulus der historie te geraken. Dat ik zulks niet deed zonder beweegredenen, aan de historie onzer wetenschap en den tegenwoordigen stand van zaken op het gebied dezer studiën ontleend, meen ik in die Quaëstiones zelve voldoende te hebben aangetoond. Nu is het ontegenzeggelijk eene groote vereenvoudiging der quaestie, als Dr. v. M. bij zijne beoordeeling mijner laatste verhandeling, „geen rekening wil houden met de in 1882 en '83 ter sprake gebrachte bedenkingen" als zijnde zulks „na den arbeid van de hoogleeraren Scholten en Prins, waarbij de heeren Blom en Rovers hun niet te versmaden opmerkingen hebben gevoegd, voor het oogenblik overbodig te achten" (bl. 320). Intusschen, wat moet uit het noemen dier vier namen hier worden opgemaakt? Toch niet, dat de bedenkingen, door die heeren ingebracht, de absolute onwaarde mijner onderzoekingen hebben bewezen? Dat v. M. zelf deze conclusie niet gemaakt heeft, blijkt uit hetgeen hij b. v. op bl. 332 de goedheid had ten gunste van mijn onderzoek nopens de Clemenslitteratuur in het midden te brengen [1]) Misschien ware er bij scherp toeluisteren nog

1) „Men zal," zegt v. M. „bij voorkomende gelegenheid (?) wel doen, niet onopgemerkt te laten wat Dr. Loman, nu en vroeger, aangaande deze dingen heeft trachten aan te toonen". Op zich zelf heeft deze trouwens zeer getemperde lofspraak, van iemand, die blijkbaar schroomt in deze moeilijke quaestie een bepaald advies uit te brengen, niet veel te beteekenen en zal mij ook niet hoovaardig maken, doch voor dit bepaalde doel mocht ik haar als bewijsmiddel aanwenden.

wel in v. M.'s kritiek iets meer te ontdekken, dat getuigt van zijne geneigdheid om in mijne vroegere quaestiones niet alles onvoorwaardelijk af te keuren en als onbruikbaar voorgoed te ignoreeren. Of moet de nadruk daarop gelegd worden, dat mijne laatste verhandeling geheel op zich zelf staat en dus ook geheel geïsoleerd van hetgeen daaraan voorafging, mag, of zelfs ter wille der vereenvoudiging, moet beoordeeld worden? Maar maakt men door zulke opmerkingen de zaak in geschil eenvoudiger, of alleen zich zelven de taak der beoordeeling te gemakkelijk? Om het eerste, om de zaak, zou ik zeggen, moet het ons te doen zijn. Eene quaestie, zóó gecompliceerd als de genesis van het Paulinisme, maakt men zich en anderen niet duidelijk door eene dergelijke vereenvoudigings-methode bij hare behandeling in toepassing te brengen. Met vrijmoedigheid durf ik aldus spreken, omdat uit de verhandeling van mijn geachten bestrijder ten duidelijkste blijkt, dat hij wel gedaan zou hebben, voor en aleer hij een zoo beslissend vonnis over mijn werk uitbracht, eerst wat dieper door te dringen tot de motieven, welke mij, blijkens de eerste reeks mijner quaestiones, tot het ondernemen van eene zoo veel omvattende taak hebben gebracht. Hij zou, dunkt mij, dan niet aan zijne opmerkingen over de Ebionieten en Nazareërs de waarde van argumenten tegen mijne beschouwing hebben toegekend. Hij zou niet zijn afgegaan op den indruk, dien hij verkreeg bij de eerste inzage der door mij geciteerde plaatsen van Irenaeus en Hieronymus. Hij zou het debat tusschen Hilgenfeld en mij niet, als bij deze gelegenheid van weinig beteekenis, opzettelijk ter zijde geschoven hebben, gelijk hij doet pag. 329 (laatste alinea).

Ik ontken niet, dat het vooral het getuigenis van Hieronymus over de Nazareërs was, hetwelk, mijns inziens, eene gewichtige instantie vormde tegen de heerschende meening, zooals die zich op grond van de hypothese der echtheid van den brief aan de Galatiërs heeft gevormd. Om deze mijne overtuiging in het licht te stellen, meende ik niet beter te kunnen doen, dan in te gaan op de argumentatie van Hilgenfeld, die het bezwaar heeft gevoeld en data opera getracht heeft het te ontzenuwen. Het stond Dr. v. M. natuurlijk vrij Hilgenfeld's betoog ter zijde te laten, indien hij zich in staat voelde op

eene meer afdoende wijze het bezwaar weg te nemen. Doch ik twijfel, of hij in deze zijne poging slagen kon langs den door hem gekozen weg. Immers niet alleen Hilgenfeld's bewijsvoering, maar ook alles wat sedert Gieseler over het vraagstuk der Ebionieten en Nazareërs door de kritiek is in het midden gebracht, ging hij onopgemerkt voorbij. Hij voelde zoo weinig van het gewicht der quaestie, dat hij hare oplossing zocht in eenige opmerkingen, die het hart der zaak niet raken. Alsof niet reeds gedurende een halve eeuw de kritiek bezig ware geweest met het determineeren van de verhouding tusschen de schakeeringen in het Ebionitisme, reeds bij Justinus, al kent hij dezen ketternaam nog niet, waarneembaar; alsof men niet reeds tallooze malen naar aanleiding van de reeks der patristische getuigenissen het inwendig ontwikkelingsproces van dat Ebionitisme met alle vlijt had nagespoord; alsof dat voortgezet onderzoek nog niets had geleerd omtrent de identiteit, wat het wezen der zaak betreft, van Ebionieten en Nazareërs, komt Dr. v. M. ons verrassen met de ontdekking, dat Hieronymus onderscheid maakt tusschen Ebionieten en Nazareërs. Tegenover de pertinente verklaring des kerkvaders, dat de Nazareërs aan Paulus eene eereplaats hebben toegekend onder de volgelingen van den Christus en de predikers des Evangelies, stelt v. M. de vraag der verlegenheid: zouden deze Nazareërs wel Pauluslievend zijn geweest? maar waagt zich niet aan de beantwoording der vraag: wat zijn dan toch die Nazareërs in werkelijkheid geweest? Gaat het aan, heden ten dage zich nog te verschuilen achter algemeenheden en excepties als daar zijn: er waren zoo veel soorten van Ebionieten; wie weet of de Ebionieten en Nazareërs wel behoefte hadden aan oude oorkonden; Hieronymus leefde zoo lang na Irenaeus; wat heeft het getuigenis over de Nazareërs van den een te maken met het getuigenis over de Ebionieten van den ander? Het is van iemand, die zóó weinig licht ziet in de oud-Christelijke dogmen- en kettergeschiedenis natuurlijk niet te vergen, dat hij voor anderen op dit gebied nieuw licht ontsteke; maar is zulk een wandelen in het duister een vrijbrief voor obstructionisme?

Doch ik ben onbillijk. Dr. v. M. heeft werkelijk ons iets nieuws geleerd. Zie hier de aanwinst voor onze kennis der

ketterijen, welke de belangstellenden wèl zullen doen niet onopgemerkt te laten.

a. De Nazareërs van Hieronymus vertegenwoordigen eene veel latere en geheel andere ketterij dan de Ebionieten van Irenaeus.

b. Deze Nazareërs waren niet bijzonder Pauluslievend; dat zij den historischen Paulus meer dan den kanonischen zouden hebben liefgehad is eene ijdele onderstelling; veeleer hebben zij het Evangelie van Paulus, als den laatsten der Apostelen in dezen zin erkend, dat zij daarmede Paulus canonicus, d. i. den schrijver der Brieven, als apostel hebben geaccepteerd.

c. Deze niet bijzonder Pauluslievende en toch den kanonischen Paulus als apostel huldigende Nazareërs, hebben zich te gelijker tijd als ketters gesignaleerd door hunne wetsobservantie.

d. Vraagt men, hoe uit deze heterogene bestanddeelen levende, werkelijke, eene bepaalde richting vertegenwoordigende personen kunnen worden samengesteld, het antwoord luidt: de Brief aan de Galatiërs, welks echtheid vooralsnog onwrikbaar vaststaat, leert ons de Urbilder en stamvaders dezer zonderlinge ketters kennen en wel in de gemeente, welke God loofde wegens de bekeering van Paulus.

Inderdaad, deze combinatie van de Nazareërs van Hieronymus met de Gal. I, 22 vermelde gemeente in Christus, die God verheerlijkte in Paulus, is door Dr. v. M. voorgedragen (zie hierboven bl. 331) als middel tot verklaring van het ontstaan der door Hieronymus beschreven ketterij. Ik twijfel niet, of deze verklaring van het onbestaanbare door het onbekende zal bij de belangstellende geschiedvorschers niet onopgemerkt blijven. Bestaat er werkelijk analogie tusschen de verschijnselen, welke Dr. v. M. met elkander combineerde, welnu, dan leveren deze onmogelijke Nazareërs eene niet te minachten instantie tegen de echtheid van den Brief aan de Galatiërs. Want ten slotte schijnt deze geheele fantasmagorie uit de echtheidshypothese te moeten worden verklaard. Men heeft zich door langdurig verkeer met de fictieve personen en toestanden van Gal. I en II zoozeer gewend aan het denkbeeld, dat in dien apostolischen kring alles anders was dan elders, dat men langzamerhand het voor den criticus onmisbare vermogen tot onderscheiding van het

bestaanbare en onbestaanbare kwijt raakte. Daar men de Gal. I, 22 en 23 vermelde gemeenten in Christus, welke God in Paulus verheerlijkten, als werkelijke, reeds vóór 40 bestaande, christelijke corporaties hield, was men wel gedwongen, de uit deze onderstelling voortvloeiende consequentie te aanvaarden, en wikkelde zich dientengevolge in een net van tegenstrijdigheden, waaruit de exegese van Gal. I en II eeuw aan eeuw vruchteloos getracht heeft de gevangenen te bevrijden.

Is het niet inderdaad verwonderlijk in een man, die mij het lezen tusschen de regels als een fout schijnt aan te rekenen [1]), dat hij zich beroept op Gal. I, 22, alsof daar met zooveel woorden te lezen stond, dat zij, die in Judea de gemeenten in Christus vormden, „jarenlang de evangelieprediking van Paulus onder de heidenen met instemming volgden, hoewel zijzelf geen vrijmoedigheid hadden, zich aan zijn zijde te scharen?" (bladz. 331). Waar ter wereld heeft Dr. v. M. al deze dingen van daan gehaald? Zeker niet uit de geciteerde plaats Gal. I, waar wij van de gemeenten in Christus, gevestigd in Judea, niets anders lezen dan 1° dat zij aan Paulus van aangezicht niet bekend waren, 2° dat zij alleen hoorden: „Hij, die ons eertijds vervolgde, verkondigt nu het geloof, dat hij eertijds verwoestte", 3° dat zij God in Paulus verheerlijkten. Men zou zeggen: de briefschrijver heeft hier alles gedaan om eene opvatting als die van Dr. v. M. uit te sluiten, alles vermeden wat zijnen lezers het recht kon geven om zich de godverheerlijkende gemeenten als middenpartij tusschen Paulus en de Judaïsten te denken. Neen, hier staat alles scherp tegenover elkander: 1° het Judaïsme van Paulus vóór zijne bekeering en het geloof der gemeenten; 2° de vervolging der gemeenten als verwoesting des geloofs door Paulus in zijne vóór-Christelijke periode en de prediking van datzelfde geloof na diezelfde bekeering. Het kan dus niet anders, of de verheerlijking van God in Paulus als den bekeerden prediker des geloofs moet ex

1) Het lezen van hetgeen tusschen de regels geschreven staat is, dunkt mij, eene groote en voor den historicus hoog te waardeeren kunst; eene fout is het zich te verbeelden dit of dat tusschen de regels te vinden, wat inderdaad in strijd is met hetgeen in die regels zelve vervat is. Niet alleen door onkunde en overhaasting, maar ook door partijzucht en min edele hartstochten kan men tot die fout vervallen.

sententia auctoris opgevat worden als eene openbaring van de volkomen adhaesie door de gemeenten aan de prediking van Paulus geschonken. Dat nu met deze volkomen adhaesie niet alles is overeen te brengen wat wij Gal. II te lezen krijgen, erken ik volgaarne, maar juist die onmiskenbare tegenspraak is m. i. een der vele kenteekenen van de onechtheid des Briefs.

Natuurlijk verwacht ik van mijnen bestrijder niet, dat hij dit bewijs van onechtheid afdoende zal achten. Dat hij, Dr. v. M., een allerongelukkigsten inval volgde, door in zijne bestrijding van mijne beschouwing over Ebionieten en Nazareërs zich op Gal. I, 22 te beroepen, zal hij, naar ik hoop, thans wel willen erkennen [1]).

Of zegt hij: „al ware de Brief aan de Gal. niet van Paulus, toch zouden wij moeten vasthouden aan het bestaan van eene zeer talrijke partij in de oud-Christelijke gemeente, welke, ofschoon dankbaar aan God voor de bekeering van Paulus, toch met hem ten slotte niet kon medegaan, toen hij de consequenties zijner beginselen openbaarde''? Misschien voegt hij er dan bij: „consequente menschen, mannen uit één stuk gelijk Paulus zijn uitzonderingen. De halfslachtigen, de zoodanigen, die b. v. gaarne God willen loven en prijzen voor de kennismaking met een geniaal man, met een heros als Paulus, indien zij maar niet verplicht zijn hem in allen deele in hun geloof en daden na te volgen, zulke menschen vormen in elken tijd de overgroote meerderheid der gemeente; zij zullen noch

---

1) Niet gelukkiger was hij in zijne poging om ons te verklaren, waarom Paulus zoo angstig de oud-apostelen vermeed. Om de bekeeringsgeschiedenis in Gal. I verhaald aannemelijk te maken, moet v. M. als waarschijnlijk aannemen, dat Paulus reeds vooraf met de Apostelen kennis had gemaakt (in strijd met Gal. I, 18) en dat, hetgeen hij van Jezus' evangelieprediking wist, aan menschen te danken had (in strijd met het geheele 1e Cap. van Gal.). Voorts moet dr. v. M. eene distinctie maken tusschen de Jezus-prediking en de Christus-prediking, welke ons in casu niets baat, daar, volgens v. M. zelven, voor Paulus' bekeering noodzakelijk was de overtuiging, dat de pas gekruisigde Jezus van Nazareth Gods zoon was geweest. Allerzonderlingst komt mij het denkbeeld voor (pag. 323) als zou de man van Tarsus den neus hebben opgetrokken voor de Galileesche visschers en hunne Christus-prediking. Beteekent dit, dat Paulus zich nog al iets op zijne theologie liet voorstaan? Welnu, diezelfde theologie zal hem wel tot een antagonist der gemeente hebben gemaakt. Reden te meer om eene bovenmenschelijke, supranatureele macht voor de bekeering van dezen Paulus onmisbaar te achten. Met andere woorden, reden genoeg om in Gal. I geen concreete werkelijkheid te zoeken.

in den tijd van Paulus, noch in dien van Hieronymus hebben ontbroken; zij zijn het dan ook die, gelijk de Nazareërs, Paulus' naam met achting op de lippen konden nemen, zonder daarom hunne Joodsche praktijken op te geven".

Inderdaad, soortgelijke voorstelling omtrent de oud-Christelijke partijen en toestanden ontmoet men dagelijks, doch zij zijn in de quaestie, die ons bezighoudt, van volstrekte onwaarde. Een brief als die aan de Galatiërs kon gelezen, met stichting zelfs gelezen worden in kringen, die het Paulinisme niet in zijn geheel aanvaarden, ja zelfs het zouden verfoeien, indien zij het door en door kenden. Maar een man, die predikte wat deze auteur schreef, maakte zich voor alle eeuwen onmogelijk om op te treden als apostel van den godsdienst in die kringen, waar de wetsobservantie (natuurlijk in Joodschen zin) tot de onvoorwaardelijke godsdienstplichten wordt gerekend. Denkt men zich nu een tijd, waarin juist dit punt de partijen in de Christenheid verdeelde, zoodat zij, die, gelijk de Ebionieten en Nazareërs, vasthielden aan de Joodsche praktijken en theorieën, door de groote kerkelijke partij der katholieken werden verloochend en afgestooten, dan zal men erkennen, dat eene partij als die der Nazareërs, om het even of men zich die in den tijd van Hieronymus dan wel in dien van Irenaeus denkt, onmogelijk Paulus' apostolaat kon accepteeren, tenzij dan, dat dit apostolaat en deze Paulus voor hen een ander karakter droeg dan wat de katholieke kerk als zoodanig wenschte gecanoniseerd te zien.

Ten einde dit laatste punt beter toe te lichten en te bevestigen, heb ik ten slotte nog over Irenaeus een woord te richten tot mijnen bestrijder, die, waar hij mijne opvatting van een paar uitspraken des kerkvaders wilde corrigeeren, inderdaad meer nevelen dan licht over dit onderwerp verspreidde. Beklaagde Dr. v. M. zich daarover, dat mijne aanhalingen wel breed, maar daarom nog niet volledig waren, ik moet daarop antwoorden: ware ik bedacht geweest op eene misvatting als die van mijnen bestrijder, ik zou zeker het getuigenis van Irenaeus in zake den kanon des N. T. nog breeder hebben behandeld. Maar zou het gebaat hebben, indien ik gansche bladzijden van Irenaeus had afgeschreven? Dr. v. M., die den geheelen Irenaeus voor het opslaan had, was daardoor toch

niet gewaarborgd tegen misverstand, en niettegenstaande zijne breedere citaten brengt hij, natuurlijk tegen zijne bedoeling, door zijne voorstellingen, den lezer in gevaar, den goeden weg, hem gewezen, wederom te verlaten. Voorzeker, waar het patristische getuigenissen geldt, zijn woordelijke uittreksels veelal van groote waarde voor de meeste lezers, die immers de Patres in den regel niet bij de hand hebben. Maar grooter waarde nog heeft in de meeste gevallen voor hen eene op juiste interpretatie berustende omschrijving van den zin der geciteerde plaatsen.

Welnu: volgens de interpretatie, die Dr. v. M. ons geeft van Irenaeus I, 26 [1]), verklaarde de K V. t. a. p. van de Ebionieten, dat zij niet slechts de Paulinische schriften, maar den apostel Paulus zelven verwierpen wegens zijne afvalligheid van de wet. Deze interpretatie staat lijnrecht tegenover de mijne, volgens welke de aanval der Ebionieten niet gericht was tegen den Paulus der historie, d. w. z. tegen den Paulus, gelijk de Ebionieten hem uit de overlevering kenden; maar tegen den Paulus van den Kanon, dien de katholieke kerk juist in de dagen van Irenaeus bezig was te introduceeren. Ik baseerde deze mijne verklaring 1° op den context, 2° op den text en het spraakgebruik, 3° op het getuigenis elders (III, 15) door denzelfden Irenaeus omtrent de Ebionieten afgelegd. Wat deed mijn bestrijder, om deze argumenten te ontzenuwen? Het eerste, zeker niet het zwakste [2]), liet hij onaangeroerd. Tegenover het tweede stelde hij de vraag, bl. 326: Kan dan ooit eene verzameling brieven een apostata legis heeten?. Met andere woorden, door mijne opvatting zou men den K. V. eene ongerijmdheid doen zeggen. Natuurlijk is dit slechts eene caricatuur van mijne meening. Wie geen vreemdeling is in de geschiedenis van den kanon, weet, dat Irenaeus bedoelt: de Ebionieten nemen den Apostel Paulus, zooals wij, Katholieken, hem in onzen canon hun aanbieden, niet aan, daar zij hem

---

1) Ten onrechte schreef v. M. bl. 326 „I, 22, niet I, 26". Mijn cijfer was juist en overeenkomstig de indeeling van capita en paragraphen in de meest gebruikte edities van Irenaeus gevolgd.

2) Immers in éénen adem wordt van deze Ebionieten gezegd, dat zij alleen het Mattheus-evangelie, dus slechts één vierde deel van het evangelium quadriform gebruiken en den apostel Paulus niet aannemen (recusant).

een wetsapostaat noemen. Zoo heeft ook Eusebius de zaak begrepen en waarschijnlijk met het oog op Irenaeus' woorden in zijne Hist. Eccl. III, 27 van zekere Ebionieten geschreven, dat zij den uiterlijken wetscultus in acht nemen, alle brieven van den apostel verwerpen, hem een apostaat der wet noemende (*τοῦ ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου*) [1]). Vraagt men of de Vetus latinus misschien het grieksch van Irenaeus minder getrouw heeft weêrgegeven dan Eusebius, dan moet ik de waarschijnlijkheid dier gissing ontkennen. De vergelijking met Irenaeus III, 15 geeft mij daartoe het recht. Hiermede kom ik tot mijn derde argument.

Dr. v. M. gevoelt zich blijkbaar, wat dit laatste punt betreft, zeer sterk tegenover mij. Niet alleen kan ik, naar hij meent, niet bewijzen, dat de aldaar bedoelde ketters Ebionieten zijn, maar had ik zelfs moeten erkennen, dat zij in geen geval met de Ebionieten van I, 26 kunnen vereenzelvigd worden. Irenaeus zelf, zegt hij pag. 327, klemt zijne ketters tusschen een dilemma. Heeft Dr. v. M. hiermede gemeend mij in de klem gebracht te hebben? Het zal mij niet moeilijk vallen te bewijzen, dat zijne bewijsvoering alles behalve klemmende is. Doch ik moet hierbij iets hooger opklimmen, ten einde de bedoeling des K. V. in het volle licht te plaatsen.

De woorden, waarmede Irenaeus III, 15 opent, luidende: „Eadem autem dicimus iterum et his, qui Paulum apostolum non cognoscunt", dwingen ons in het onmiddellijk voorafgaande veertiende caput te zoeken wat tot die anderen, nam. de Valentinianen en Marcionieten, gezegd was. Daar nu vinden wij eene bewijsvoering voor de geloofwaardigheid van Lucas als tijd- en reisgenoot, leerling en medehelper van Paulus, op grond

---

1) Men ziet, dat Eusebius den oorspronkelijken tekst van Irenaeus voor een deel woordelijk teruggeeft. Dat hij werkelijk bezig was de plaats van Irenaeus I, 26 terug te geven, blijkt ook uit hetgeen hij onmiddellijk na de geciteerde woorden laat volgen over het eenige evangelie, waarvan de Ebionieten gebruik maken. Doch ook daar is Eusebius nauwkeuriger dan Irenaeus, of liever, hij voorkomt het misverstand, waarvoor reeds in zijnen tijd de lezers vau Irenaeus bloot stonden 1° door in de plaats van het Mattheus-evangelie te spreken van het ev. naar de Hebreën, 2° door te erkennen, dat dit uitsluitend gebruik toch niet de absolute verwerping van alle overige evangeliën involveerde. *εὐαγγελίῳ μόνῳ τῷ καθ' ἑβραίους λεγομενῳ χρώμενοι, τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λογον.* Wij komen hierop straks terug.

van het reisjournaal van den ἡμεῖς-referent, in verband met plaatsen als 2 Tim. IV, 9. 10. 11 en Coloss. IV, 14. De strekking blijkt uit de slotvraag: hoe kunnen zij (deze ketters), die met Paulus niet hebben omgegaan en gansch andere dingen omtrent Paulus en het evangelie verhalen dan Lucas in de Acta en in zijn evangelie, hoe kunnen zij zich beroemen abscondita et inenarrabilia sacramenta didicisse? Dezen ketters wordt dus verweten, dat zij niet uitsluitend en in allen deele zich laten leiden door de eeniglijk betrouwbare in den Kanon opgenomen berichten uit den apostolischen tijd. In den volgenden § (III, 14, 2) zet Irenaeus het betoog voort door een beroep op Hand. XX, 17 vv., waaruit blijkt, dat Paulus geen geheimen gehad heeft voor zijne hoorders, maar den *ganschen raad* Gods heeft blootgelegd, evenals Lucas, die in het prooemium van zijn evangelie ten stelligste verklaart *alles* van meet af onderzocht en daarna medegedeeld te hebben.

In § 3 wordt van iemand gesproken qui Lucam refutat, quasi non cognoverit veritatem, maar die dan ook juist daardoor toonde, dat hij het evangelie zelf cujus dignatur esse discipulus verwierp. Zoowel de Valentinianen als de Marcionieten, vernemen wij hier, gebruikten, d. i. namen in hunne prediking als waarheid aan, eene menigte van zaken, niettegenstaande zij de kennis ervan alleen aan Lucas verschuldigd waren. Men ziet: wederom hetzelfde verwijt. De ketters maakten een willekeurig gebruik van de apostolische geschriften, daar zij zich niet uitsluitend door hun gezag lieten leiden in de prediking des evangelies.

Dit komt nog duidelijker uit in § 4, waar Irenaeus tegenover de eklektische methode der Marcionieten en de valsche interpretatie der Valentinianen voor zijnen Lucas, d. i. voor het kanonische evangelie in zijn geheel en voor de eenvoudige, gezonde interpretatie ervan, in de bres springt. De onderstelling, waarvan Irenaeus hier uitgaat, kan blijkbaar geen andere zijn dan deze: men heeft niet het recht zich op een gedeelte van den inhoud der Apostolische schriften als Christelijke leer of leefregel te beroepen, indien men een deel van die schriften verwerpt. Het zegel van apostoliciteit op die boeken gedrukt, waarborgt hunne onschendbaarheid en het absolute gezag van alles wat zij bevatten. Met deze onderstelling

staat en valt de katholieke theorie omtrent den kanon, gelijk Irenaeus die omhelsde [1]).

Uit het gezegde zal nu duidelijk zijn geworden, wat Irenaeus III, 15, 1 aan degenen die Paulus niet erkennen, verwijt. Het is namelijk hetzelfde wat hij zoowel den Valentinianen als den Marcionieten ten last legt. Eadem, zegt hij, dicimus et his, qui Paulum apostolum non cognoscunt. En mochten wij nog in het onzekere zijn, tot hoe ver deze overeenkomst tusschen de drie verschillende kettergroepen zich uitstrekt, voegt hij er bij: quoniam (= ὅτι) aut reliquis verbis evangelii, quae per solum Lucam in nostram venerunt agnitionem, renuntiare debent, et non uti eis; aut si illa recipiunt omnia, habent necessitatem recipere etiam eam testificationem, quae est de Paulo, dicente ipso .... volgt citaat van Hand. IX, 5 enz.

Tusschen welk dilemma worden nu deze ketters evenals de Valentinianen en Marcionieten door Irenaeus geklemd? Zegt hij hun: gij zijt het met ons, Katholieken, eens, omtrent den Apostolischen oorsprong van het Lucas-Evangelie en moet dus ook de Handelingen der Apostelen accepteeren? In geenen deele. Het gemeenschappelijk verwijt tegen al die ketters luidt: gij neemt in uw kerygma het een en ander op, dat gij alleen aan Lucas te danken hebt; dit nu is niet geoorloofd, tenzij gij tevens alles accepteert wat in het testimonium Lucae begrepen is. M. a. w. aut cuncta aut nihil. Irenaeus heeft, gelijk wij zagen, reeds in het vorige caput het onverbreekbare van den keten, die den kanon tot een ondeelbaren en onweersprekelijken getuige voor de katholieke leer maakt, in het licht trachten te stellen; hier, waar hij tegen de derde ketterij te veld trekt, beweert hij van hare aanhangers, dat zij het een en ander gebruiken, d. i. als Christelijk verkondigen, wat alleen in het Lucas-Evangelie staat en waagt nu de gissing: misschien heeft God het daarom zoo verordend, dat er zeer

---

1) Irenaeus zelf maakt ons data opera in zijne praefatio voor het 3e boek met de strekking en den inhoud van dit 3e boek bekend. Het was gewijd aan de scripturae, d. i. aan de schriftelijke oorkonden, waarin de apostelen, als de eenige wettige organen van Christus, de eigen leer des Meesters volledig en ongeschonden hadden neergelegd. Die scripturae nu behelsden de onfeilbare aanwijzing van hetgeen als Christelijk mocht omhelsd of als kettersch moest verworpen worden. M. a. w. hij behandelt hier den kanon des N. T. als het krachtige wapen tegen alle ketterijen.

vele voor allen onmisbare bestanddeelen van het Evangelie door Lucas geopenbaard worden, opdat dientengevolge ook wat diezelfde Lucas omtrent de Acta en de doctrina apostolorum testificeert, ingang zou vinden.

Doch wie zijn nu deze ketters? Tot nu toe heeft niemand zoo ver mij bekend is, hen van de Ebionieten, I, 26 vermeld, onderscheiden. Zeker ligt het wel het naast voor de hand om hen qui apostolum Paulum recusant en hen qui Paulum non cognoscunt met elkander te vereenzelvigen; maar mogen wij dat doen, terwijl ons door Irenaeus zelven uitdrukkelijk verzekerd wordt, dat de Ebionieten geen ander dan het Mattheus-Evangelie gebruikten? Eilieve: wat beteekent dit: „solo quod est secundum Mattheum Evangelio utentes" van I, 26 (vergelijk ook III, 11, 7), ik zeg niet voor andere critici, maar voor mijnen bestrijder? Dit uitdrukkelijk getuigenis van Irenaeus weerhoudt Dr. v. M. niet van de koelbloedige opmerking, dat dit Mattheus-Evangelie ook wel het „Evangelie naar de Hebreërs" kan geweest zijn. Hij staat in die gedachte niet alleen. Eusebius (zie hierboven bl. 25 noot) gaf trouwens haar reeds aan de hand. Vgl. ook Hilgenfeld, Einl. bl. 39 noot. Kon nu maar Dr. v. M. ons precies zeggen, waarin het z. g. Hebreër-evangelie van ons Mattheus-evangelie verschilde. A priori onwaarschijnlijk zal hij het wel niet achten, dat de Ebionieten in hun evangelie ook plaats hebben gegeven aan die stukken, die wij de Ebionitica des N. T. bij uitnemendheid kunnen noemen; ik bedoel de bij Lucas alleen voorkomende pericopen als die van den rijken man en Lazarus, de verheerlijking der armoede, het wee over de rijken en wat dies meer zij, pericopen door Irenaeus zelven t. a. p. als Lucae propria onderschrapt. Dat wij deze Ebionitica niet vinden in ons Mattheus-evangelie (waarin trouwens toch ook enkele Ebionitica van Lucas, zij het ook ten deele gewijzigd, voorkomen), is zeker nog geen bewijs, dat zij geen deel hebben uitgemaakt van het oorspronkelijke Hebreeuwsche Mattheus-evangelie, waarvan Papias spreekt, en dat zeker meer recht had op den Mattheus-naam dan ons eerste kanonische evangelie[1]), hetwelk hier en

1) Vg. Hilgenfeld's verhandeling over Papias in het pas verschenen derde Heft zijner Zs.

daar de sporen draagt van omwerking door eene anti-ebionitische hand bewerkstelligd, en behoudens enkele plaatsen weinig van zijn oorspronkelijk hebreeuwsch karakter heeft bewaard.

Ik zal hier niet herhalen wat reeds zoo dikwijls is opgemerkt over den vloeibaren en kneedbaren toestand der evangelische overlevering tot kort vóór en zelfs nog tijdens de eerste vaststelling van den katholieken kanon. Onlangs heeft Renan in de Revue des deux mondes sprekende over l'Origine de la Bible dat onophoudelijk variëerende, zich vervormende karakter dier litteratuur treffend geteekend, door van hare weekdierennatuur te spreken. Minder plastisch, maar even sterk laat Harnack zich daarover uit in zijne dit jaar verschenen Dogmengeschichte. Zeker is het niet te veel gewaagd als waarschijnlijk aan te nemen, 1⁰ dat de Ebionitische inhoud van ons Lucas-evangelie meer overeenkomt met dien van den hebreeuwschen Mattheus (waarvan Papias spreekt en waarmede het z. g. Hebreër-evangelie, zoo niet identisch, dan toch nauw verwant moet zijn geweest), dan met dien van onzen kanonischen Mattheus; 2⁰ dat ons Mattheus-evangelie eene katholieke omwerking is van dezen hebreeuwschen Mattheus; 3⁰ dat die hebreeuwsche Mattheus, evenals het evangelie *καθ Ἑβραίους*, dat der Nazareërs en dat *καθ' Αἰγυπτίους* [1]), een meer primitief = joodsch = ebionitisch karakter heeft gedragen; 4⁰ dat aan dat 1e Mattheus-evangelie niet zullen ontbroken hebben de bedoelde Lucae propria (Lucas I, 1 volg. signaleert zichzelven als een vriend van de oude christelijke overlevering); 5⁰ dat, ofschoon de katholieke Irenaeus van het Mattheus-evangelie der Ebionieten spreekt, alsof het niet verschilde van het eerste kanonische evangelie, dien K. V. toch wel het onderscheid tusschen beide niet onbekend kan geweest zijn, even-

---

1) Reeds Grabe vond in het z. g. evangelie der Egyptenaars een gemengden typus, evenzeer aan Mattheus als aan Lucas herinnerende. Harnack schrijft in zijne Dogmen-Geschichte blz. 274. Das s. g. Aegypterevangelium scheint eine harmonistische Bearbeitung zweier Evangelien, die mit unserem Mtth.- und Lucas-Evangelium wesentlich identisch waren, in asketischem Interesse gewesen zu sein. Es wurde um die Mitte des 2 Jahrh. viel gebraucht, nicht nur von Gnostikern, sondern auch von den Enkratiten und vom Verfasser des sog. 2. Clemensbriefs; es ist wahrscheinlich schon von Tatian eingesehen worden und liegt möglicherweise den Citaten in der *Διδαχὴ τῶν ἀπ.* zu Grunde. Noch im 3. Jahrh. haben es die Sabellianen gebraucht, ein Beweis für das hohe Ansehen des Evangeliums im christlichen Alterthum enz.

min alsdat het ebionitische evangelie onverdachte getuigenissen van oudheid voor zich had, terwijl het katholieke Mattheus-evangelie nog van te recente compositie was, om zijn apostolische herkomst tegenover die van het ebionitische uitdrukkelijk te handhaven; 6⁰ dat Irenaeus in zijn door v. M. niet juist opgevat alternatief uitging van het feit, dat de Ebionieten in hun kerygma gebruik maakten van overleveringen aangaande Jezus en zijne leer, die bepaaldelijk den Lucas-typus droegen.

Misschien is dit een en ander voldoende om aan te toonen dat het getuigenis der Ebionieten bij Irenaeus in de Paulinische quaestie meer te beteekenen heeft dan Dr. v. M. vermoedde en dat mitsdien zijne uitspraak wegens het onvoldoende harer motieven herziening behoeft. Ik zou dan ook hier kunnen eindigen, daar het mij voor het oogenblik niet te doen was om mij in de details te verdiepen van de overige door mijn beoordeelaar opgeworpen bedenkingen, die de hoofdzaak niet raken. Daar wij echter ons nu reeds eenigzins dieper hebben begeven in de behandeling van het testimonium Irenaei, neem ik deze gelegenheid te baat om eene zaak van wijder strekking, den kanon des N. T. betreffende, uit Irenaeus III, 14 en 15 hier kortelijk toe te lichten. Ik bedoel dit. Naar de gewone opvatting, ook door Dr. v. M. gedeeld, is de oppositie tegen het canoniseeren van Paulus alleen toe te schrijven aan den aanstoot, dien de apostel zelf door zijn besliste houding tegenover het Judaïsme had gegeven. Nu stonden, omnium consensu, Gnostieken als Valentinus en Marcion [1]) even ver ter linkerzijde, als de Ebionieten en Nazareërs ter rechterzijde van het katholieke centrum. Is het nu niet merkwaardig, dat Irenaeus t. a. p. te gelijk die beide soorten van ketters links en rechts met hetzelfde wapen aanvalt, waar hij den katholieken Paulus canonicus als eene apostolische auctoriteit van den eersten rang zoekt te verdedigen? Hoe kon met name Marcion in éénen adem genoemd, over

---

1) Hoeveel voortreffelijks Harnack in zijne Dogmengeschichte ook over het gnosticisme en Marcion heeft opgemerkt; hoeveel hij ook moge hebben bijgebracht om de verdiensten van laatstgenoemde ten opzichte van het Christendom in het volle licht te stellen; hij heeft mij nog niet kunnen bewegen om zoo ver mij te verwijderen van het gewone spraakgebruik, dat ik de Marcionitische beweging door een scherpe grens van het gnosticisme zou durven afscheiden.

éénen kam geschoren worden met de Ebionieten? Zou de eigenlijke oorzaak van dit verschijnsel niet gelegen zijn in iets wat die beide uiterste partijen tegenover de katholieke beweging gemeen hadden, t. w. hunne meer besliste verhouding ten opzichte van het oorspronkelijke Christendom, waarvan die ter rechterzijde de oprechte aanhangers, die ter linkerzijde de besliste bestrijders waren? En zou niet reeds uit dien hoofde de gemeenschappelijke oppositie van zoo ver uiteengaande partijen tegen den Paulus des canons niet eene gewichtige instantie vormen voor de juistheid der stelling, dat zoowel de redactor van het Boek der Hand. als de auteurs der Paulinische Brieven in den na-apostolischen tijd moeten geplaatst worden.

Geven wij nauwkeurig acht op de wijze, waarop Irenaeus zijne tegenstanders links en rechts behandelt! Tegenover de eerste gaat hij uit van den ἡμεῖς-referent. Hier opereert de K. V. trots den besten modernen kritikus. Geen wonder: hier had hij met geletterde antagonisten te doen. Dat Irenaeus de kritische schroeven niet zoo vast aandraaide als Strauss, de Wette of Baur (om van de levenden te zwijgen), verwondert ons niet. Vooreerst toch was het historisch-kritische talent in den K. V. minder sterk ontwikkeld; ten andere stond hij minder objectief tegenover de quaestie, en eindelijk was het getimmerte, waarop de Katholieke kerk hare canon-theorie had gesteld, niet stevig genoeg om daarop verdedigingsgeschut van zwaar kaliber te plaatsen. Eenigzins anders was de taktiek van Irenaeus tegenover de Ebionieten. Hun hield hij den voor een deel Ebionitisch gekleurden Lucas als lokaas voor, om daarmede den auteur van het Boek der Hand. en zoodoende tegelijk den Paulus der Hand. als eenen waarachtigen apostel aan te bevelen. Zou dit zijn laatste en hoogste doel geweest zijn? Wij weten, dat tot den canon N^i^ T^i^ van Irenaeus onder meer ook behoorde Paulus in epistolis suis, welke Brieven moesten gehomologeerd worden door allen, die de doctrina apostolorum in hare volheid en juistheid wilden omhelzen. Doch Irenaeus ging althans 3, 15 nog niet zoo ver om de Ebionieten tot dezen laatsten stap te brengen. Dat ware wel vooralsnog wat veel van hen gevorderd. In eene kerkelijke oorkonde uit den tijd van Irenaeus afkomstig, de Acta Martyrum Scillitanorum, noemen de christelijke martyres de brie-

ven van Paulus ὁσίου ἀνδρός naast (ἐπὶ τούτοις) αἱ καθ᾽ ἡμᾶς βίβλοι, ten bewijze dat destijds (c. 180) deze brieven nog niet met de eigenlijke Heilige Schriften der Christenen werden gelijkgesteld (Zie Hilgenfeld in Zs. f. W. Th. 1881 pag. 383). Justinus durfde omstreeks 150 nog in het geheel niet van die Paulina als van apostolische documenten gebruik maken. Destijds hadden zij dan ook waarschijnlijk een al te sterken geur van jonkheid, een al te verschen smaak aan zich, om reeds voor monumenta antiquitatis Christianae te kunnen doorgaan. Later, reeds in Tertullianus' tijd werden de katholieken vrijmoediger, gelijk wij weten; doch daarom voor ons niet betrouwbaarder in hunne asseveraties.

Ik eindig met het eerbiedig verzoek aan de in deze tot oordeelen geroepen rechters, dat zij de hier aangewezen middelen tot cassatie van het over mijn jongsten arbeid uitgebrachte vonnis wel in ernstige overweging nemen en alvast schorsing van executie willen gelasten.

Hetwelk doende

Amsterdam 31 Mei. A. D. Loman.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus. — Eine biblisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. von Hartmanns *und der Prätensionen der Wortführer des modernen Judenthums. Von* J. Ph. Glock, *Pfarrer in Zuzenhausen bei Heidelberg. — Karlsruhe und Leipzig. Verlag von* H. Reuther. 1885.

Zoo luidt de zeer uitvoerige titel van een apologetische studie, in den loop van het vorige jaar verschenen. Want een apologetische studie is het. Dat verraadt reeds het feit, dat als motto een citaat uit Schiller's Briefwechsel mit Goethe wordt ternedergeschreven, volgens hetwelk „der eigentliche Charakterzug des Christentums gegenüber allen anderen monotheïstischen Religionen in nichts anderem (liegt) als in der Aufhebung des Gesetzes, an dessen Stelle es freie Neigung gesetzt haben will"; dat verraadt ook dat in het midden van des schrijvers onderzoekingen (bl. 127) plaats wordt gegeven aan de volgende woorden uit: Goethe an Eckerman, letzte Gespräche: „über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangeliën leuchtet, wird (nichts) hinauskommen"; en dat wordt ten overvloede door den schrijver zelven uitgesproken in de inleiding, die hij aan zijn werk doet voorafgaan.

Uit die inleiding vernemen wij tevens, dat dit werk zijn geboorte dankt aan een, op de Badensche predikantenvereeniging gehouden en daar „mit Beifall aufgenommenen" voordracht over de verhouding van Jezus tegenover de wet, met

een „Seitenblick" op Paulus. In het nummer van 23 Juli 1884 had de Protestantische Kirchenzeitung reeds de 12 stellingen medegedeeld, toen door hem verdedigd. Wat aldaar in den engen kring van gelijkgezinde ambtsbroeders op meer aphoristische wijze kon gezegd worden, werd toen in de systematisch samenhangende vorm van een kritische onderzoeking in de wereld gezonden. Terecht onderstelt Glock dat de „Gesetzesfrage" van wetenschappelijk belang blijft voor ieder, die overtuigd is dat een juister kennis van de oudste geschiedenis van het Christendom ook nauwkeurige kritische onderzoekingen eischt.

En er is reden om den schrijver dank te zeggen dat hij zijn arbeid in ruimer kring verspreidde. Misschien niet (zooals ik straks hoop aan te toonen) omdat hij veel nieuws gaf, maar dan althans omdat hij in zijn onderzoek zeer volledig is. De bronnen zijn allereerst getoetst, en wat door anderen hieromtrent werd geschreven is allerminst vergeten. Toch moet het daarbij de aandacht trekken, dat onder die uitgebreide literatuur hoegenaamd geen notitie wordt genomen van wat door geleerden uit ons vaderland hieromtrent is aan het licht gebracht. Had de auteur gezien wat door Professor van Manen werd geschreven in de jaargangen 1883—85 van de Jahrbücher für protestantische Theologie in de bekende artikelen Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments, dan zou hij wellicht hebben bemerkt, dat door wat ook in Nederland over de prediking van Jezus werd geschreven, een deel van zijn arbeid overbodig was geworden, of ten minste niet meer zoo uitvoerig behoefde te zijn.

Een onderzoek in te stellen naar de verhouding van Jezus tot de wet meent de schrijver een zeer belangrijk en „zeitgemässe apologetische Aufgabe" te zijn, omdat immers de voornaamste bestrijders van het Christendom — von Julius Apostata, dem Romantiker auf dem Thron der Caesaren, bis herab auf Eduard von Hartmann, den Wortführer des Pessimismus in der zeitgenössischen Philosophie — bepaaldelijk die verhouding als maatstaf beschouwen voor de oorspronkelijkheid van het Christendom. Reeds in den titel wordt medegedeeld, dat dit onderzoek geschiedt mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. v. Hartmanns, en de inleiding verhaalt

dan ook dat het is naar aanleiding van wat door hem werd geschreven in „Die Selbstzersetzung des Christentums" (IIe Aufl. 1874, bl. 41—61). In zijn bestrijding van von Hartmann gaat Glock uit van wat daar wordt gevonden. Dat dezelfde wijsgeer zijn hypothese omtrent het Christendom, waarvan de quintescens ligt in het woord: Jesus war Jude und nichts als Jude; ein Jude vom Kopf bis zur Zehe", naderhand zeer opzettelijk en uitvoeriger heeft uiteengezet in: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, daarvan gewaagt de schrijver niet. Wij kunnen niet nalaten ons daarover te verbazen, en tevens er ons leedwezen over uit te spreken, want immers in dit laatste werk, dat toch reeds in 1882 is verschenen, wordt veel meer dan in Die Selbstzersetsung bewezen; daar worden de uitspraken uit de Synoptische Evangeliën, die von Hartmann meent als bewijzen voor zijne hypothese te mogen laten gelden, geciteerd; daar wordt onderzocht, hier alleen geredeneerd, en de arbeid van den apologeet zou veel vruchtbaarder zijn geweest indien hij den vijand op dit gebied had trachten te ontmoeten, om hem dan zoo mogelijk de ondeugdelijke wapenen uit de hand te slaan. Dit verzuim doet schade aan de actueele waarde van zijn apologie.

Niet alleen echter von Hartmann's hypothese, ook de „Prätensionen der Wortführer des modernen Judenthums" gaven aanleiding tot het onderzoek door Glock ingesteld, en hier is het voornamelijk J. H. Weiss in zijn: „Geschichte der jüdischen Tradition" die dwong tot wederlegging.

In 12 hoofdstukken, te samen 159 bladzijden, wordt thans een zeer volledig en uitvoerig onderzoek gegeven. Na een eerste hoofdstuk over: Der historische Begriff des mosaïschen Gesetzes, waarin zeer juist wordt gezegd dat voor den Israëliet, handelen tegen de wet en goddeloos zijn samenvalt, volgen in hoofdstuk 2 en 3: Das private Verhalten Jesu zu dem Gesetz. Das Princip der Gesetzesgebundenheit. Die öffentliche, autorative Stellung zu dem Gesetz. Das Princip der Gesetzesfreiheit.

Hier en elders staat de onpartijdigheid van den onderzoeker op den voorgrond, en daarvoor mag niet anders dan lof worden gegeven. Hij verklaart (bl. 128) dat Weissacher in zijn „Untersuchingen über die evangelische Geschichte" het eenig goede

standpunt voor de beoordeeling van het ontstaan van het Christendom heeft aangewezen „wenn er die eigentliche Grösse, das Wunder des Lebens Jesu darin erblickt, dass sein Evangelium das Evangelium von seiner Person ist, dass das Reich Gottes, im historischen Sinn die christliche Kirche, nur auf diese Person sich gründen konnte”. Hij spreekt het uit (t. a. p.) dat de oudste gemeente met recht, „gewissermassen instinktive” daaraan vastgehouden heeft, dat haar leven uit God en met God in Jezus Christus zelven waarheid geweest is, dat Jezus zelf zich niet maar voor Gods zoon hield, maar het was. Maar deze overtuiging heeft geen invloed op de onpartijdigheid van het onderzoek, al wordt hierdoor verklaard dat Glock, juist om deze beteekenis die hij aan den persoon Jezus hecht, zeer bepaald zich gedrongen gevoelt om dien persoon vrij te pleiten van de beschuldiging, als zou hij een Jood zijn „vom Kopf bis zur Zehe”.

Deze beide hoofdstukken nu, die nog inleidend zijn tot het eigenlijke onderzoek, zetten uiteen hoe Jezus werd opgevoed in een wettelijke omgeving, waardoor het duidelijk is, dat het persoonlijke, het private leven van Jezus zich schikte naar de eischen van het wetsleven. Dat was geen zwakte, was geen vrees om zijn beginsel in praktijk te brengen, maar het was een in acht nemen van wat zijn volk eerwaardig en heilig was, dat Jezus geest slechts eert. Hiermede strijdt 't nu niet, als wij hem, waar het te doen was om een „principielles und autoratives Verhalten als Messias” een „gesetsesfreie” positie zien innemen. Die beschouwing van de wet der vaderen, en in 't algemeen, de meer vrije verhouding tot de heiligdommen „der geschichtliche Vergangenheit”, „erwuchs auf organische Weise als ein Postulat seiner messiänischen Selbstentwicklung”. Anders, meent Glock, was het niet te *verklaren* hoe een zoon van het Israëlietische volk, opgevoed in „den geheiligten Schranken des strengsten Gesetzesgehorsams” moed en kracht had om die „Schranken” te verbreken. Maar wij zouden meenen dat het ook niet geeischt wordt om de gansche persoonlijkheid van Jezus te „verklaren”. Zou het niet van elken heros een bezwaar wezen om dit te doen?

In hoofdstuk 4: Der synoptische Thatbestand des Gesamtverhaltens Jesu in der Gesetsesfrage, ligt het zwaartepunt van

het onderzoek; het is dan ook verreweg het uitvoerigst. In 6 afdeelingen komen daar ter sprake: het vasten, de sabbat, de tempeldienst, de reinigingsgebruiken, de bepalingen omtrent het huwelijk en de vraag naar 't hoogste gebod. Met groote uitvoerigheid wordt omtrent ieder dezer in de wet bepaalde instellingen of gebruiken onderzocht, hoe Jezus zich daartegenover verhield. Het zou misschien niet geschaad hebben, indien de uitvoerigheid, die hier en daar zelfs breedsprakigheid wordt (men zie o. a. wat bl. 31—36 over het Avondmaal wordt geschreven en het slot van het hoofdstuk bl. 66 vlg. waarbij zelfs Aeschylus en Sophocles worden geciteerd), wat beperkt ware. Wij zullen bij dit hoofdstuk, dat toch het voornaamste is, iets langer stilstaan.

Met het resultaat, waartoe Glock komt, en de wijze, waarop hij dat bereikt, moet, m. i. ieder zich vereenigen die dat onderzoek onpartijdig wenscht. Het is een flink en krachtig betoog, naar wij meenen doodend voor redeneeringen als von Hartmann ten beste geeft.

Aan de hand van de klassieke plaats Mattheus IX: 15—17 (bij vergissing schrijft Glock Mattheus XIX) wordt aangetoond dat, wat het vasten betreft, Jezus zich niet alleen uitsprak over het ontijdige van het vasten zijner leerlingen, maar inderdaad brak met het Mozaische wetsleven als iets verouderds. Duidelijker nog blijkt dit bij de bespreking van den sabbat, waartoe eerst ter sprake komt: *a.* Der principielle Ausspruch über die Sabbatheiligung en dan *b.* Die Sabbatheilungen als illustrierende Handlungen. Had hij in deze laatste afdeeling niet alleen over de Sabbatheilungen gesproken, dan zou toch ook zeker Mattheus XII: 1—8 (de geschiedenis van het arenplukken) uitvoeriger besproken zijn, nu wordt alleen vs. 8 besproken en vs. 5 even geciteerd. Volkomen terecht komt Glock hier tot de conclusie dat bij Jezus wordt gevonden een principieel overtreden van het sabbatsgebod. Hij had hier nog bij kunnen voegen de sabbatsgenezingen waarvan Marcus I: 21—28, en 29—34 gewagen.

In het voorbijgaan vernemen wij hier tevens met dankbaarheid dat de bewijsplaatsen uit het 4e Evangelie niet als zoodanig zullen worden gebruikt, want al „besitzen wir in diesem spätesten Product der kanonischen Evangeliënlitteratur immer-

hin noch ein gut Teil ursprünglich apostolischer Erinnerungen" toch „dürfen wir diese Erinnerungen, welche unter der Hand ihres Redactors in das religionsphilosophische System einer grossartigen christlichen Mystik hineinverarbeitet sind, nicht ohne genauere kritische Sichtung entgegennehmen." Wij namen gaarne akte van deze verklaring, omdat nu ons gebied duidelijker is afgebakend. Maar jammer dat Glock zelf hiertegen zondigt, als hij (blz. 55) straks Joh. VII: 53—VIII: 11 aanhaalt. Hij heeft zichzelf daartoe het recht ontnomen, ook al zegt hij dat deze pericoop „ein durchaus synoptisches Gepräge nach Inhalt und Form" heeft. Eveneens is het op blz. 49 met Joh. IV: 5—30, 39—42.

Als nu sub 3 de tempeldienst ter sprake komt, is al weder de zeer juiste conclusie dat Jezus hier breekt met den cultus van het Joodsche volk. Het zijn bepaaldelijk Matth. XVII: 24—27 en Marcus XII: 28—34, die den schrijver tot bewijsplaatsen dienen, en zeer waar is hierbij zijn opmerking dat als later een leerling van Hillel, Rabbi Jochanan, zegt: Liefdewerken staan boven offer en tempel, dat dan dit woord in het geheel niet dezelfde principiëele waarde heeft, als in den mond van Jezus, die het zeide toen de tempel nog bestond en die dus, in het gezicht van den tempel en van de heerlijkheid van den offerdienst, een scheiding maakte tusschen den cultus en het zedelijk leven.

Kunnen wij dus met den slotsom, waartoe dit onderzoek ons leidt, ons volkomen vereenigen, niet gaarne zouden wij dit ook willen doen, waar Glock ternederschrijft dat een uitdrukkelijke bevestiging van deze verhouding van Jezus tot den cultus wordt gevonden „in der feierlichen Einsetzung (!) des Heiligen Abendmahls als eines Gedächtnismahles an seinen Erlösungstod". Bij deze gelegenheid heeft Jezus, zoo meent Glock, door een nieuw „durchaus persönlich ethisiertes" symbool de traditioneele symboliek van het joodsche ritualisme opgeheven en in plaats van het verouderd een nieuw ethisch beginsel der symboliek gegeven (blz. 31). En iets verder (blz. 34): „Das alttestamentliche Opferwesen, dieser Hohepunkt des alttestamentlichen Kultuslebens überhaupt der ganze antike Opferbegriff, an dem auch das Bundesvolk trotz seinen hohen sittlichen Bildung noch participierte, ist in der persönlichen Op-

ferthat des in der Menschheit aufgehenden Lebens, Leidens und Sterbens Jesu überwunden".

Hoe nu? Meent Glock waarlijk dat in dien zin het Avondmaal door Jezus is ingesteld? Maar dan nog (wat ik hem niet gaarne zou toestemmen) indien dat eens zoo was, zou dan in deze instelling het bewijs liggen dat Jezus de traditioneele symboliek van het joodsche ritualisme ophief? Mij dunkt, zeer zeker niet. Voor een overigens juist beweren mag dit niet als bewijs gelden. Misschien ligt het aan mij, maar ik vind daarin althans geen grond hiervoor. Die te veel bewijst, bewijst niets. Ook zoude ik in deze afdeeling gaarne een vraagteeken plaatsen bij Glock's meening dat de tempelreiniging niet een daad was „aus Jesu eigenem Willen resultierend" maar „eine aus dem durch Jesu Rede unwiderstehlich sich äussernden Volkswillen, der selbst wieder für Jesus mitbestimmend wirkte, zu erklärende That des Moments, der mächtiger ist als ein einzelner Wille." Waarom toch die angstige vrees om de tempelreiniging op rekening van Jezus zelven te schrijven? Zou die daad dan waarlijk niet strooken met de verhouding, die hij elders aannam tegenover den tempeldienst? Is het dan zoo onmogelijk dat een, die meent dat niet tempeldienst en vormelijkheid het voornaamste zijn in den godsdienst, toch niet kan dulden dat die tempel wordt ontheiligd door hen, die in dien tempel een heilige plaats zien, als het huis Gods, en die *wel* den tempeldienst vooraan plaatsen?

Volgen de reinigingsgebruiken. Terecht wijst Glock er op, dat naar de Mozaïsche opvatting het begrip van reinheid samenvalt met de ethische idee van heiligheid, onreinheid met zonde, maar dat in den loop der latere wetgeving de ethische faktor van zonde meer en meer terug treedt achter het uiterlijk ceremoniëele gezichtspunt, tot eindelijk door Jezus het begrip van reinheid uit de levietische sfeer in de zedelijke wordt teruggebracht. En zeer terecht ook oordeelt hij, dat deze meening omtrent Jezus' houding tegenover de reinigingsbepalingen nog versterkt wordt door zijn omgang met niet-Joden. Maar zou het ook waar zijn, als Glock de meening oppert dat Jezus (Marcus VII: 24—30) daarom de syro-phoenicische vrouw eerst afwijst, omdat haar bede streed met het doel zijner reis om eenigen tijd als onbekende te leven?

Nadat nu eerst nog de bepalingen omtrent het huwelijk worden besproken, komt dan ten slotte de vraag naar het hoogste gebod, en het spreekt vanzelf dat deze kwestie als de cardo rei moet beschouwd worden. Geheel naar waarheid trekt Glock uit dit onderzoek de conclusie dat de prediking van Jezus was de prediking der liefde. „In seinem Munde ist das Gebot der Menschenliebe ein wahrhaft neues Gebot geworden, für eine neue Menschheit, deren Sprache und Tugend die Liebe werden sollte. In der gläubigen Auffassung dieses grössten Gebötes liegt die geheimnisvolle Kraft des Christenthums als der absoluten und universellen Religion des Geistes. Solange der Geist dieser Liebe noch nicht alle Menschen erreicht und als Kinder einer grossen Gottesfamilie brüderlich geeint hat, so lange hat das Christenthum noch eine Mission an die Menschheit und der Stifter desselben ein Recht auf ihre Liebe und Verehrung." (blz. 68). Zoo is het. „Een vrije verhouding van Jezus tegenover de wet. Hij nam haar aan, ja, doch slechts de hoofdidee: *heb lief*."

Maar tusschen de handelingen van Jezus, die recht gaven tot dit oordeel, en enkele uitspraken van hem is strijd. Daar is b. v. in Matth. V : 18 het bekende: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.* Hoofdstuk 5 met het opschrift: „Der Gegensatz zwischen dem Thatbestand und vereinzelten Aussprüchen. Die dreifache Möglichkeit der Lösung der Gesetzesfrage. Die Methode Eduard von Hartmanns" bespreekt dezen strijd. Dit hoofdstuk is, m. i., het beste van het gansche boek.

Waar als eerste methode om dit op te lossen wordt gewezen op de meening van hen, die deze uitspraak stellen boven alle berichten omtrent handelingen van Jezus, die dus Jezus slechts een Jood achten, echt farizeesch, vraagt Glock terecht, en bepaaldelijk aan het adres der modern-joodsche geschiedschrijvers is die vraag gericht: En toch werd Jezus als hoogverrader en godslasteraar aangeklaagd? en toch ter dood veroordeeld? (blz. 71), en even terecht zegt hij (blz. 81, 82): „dasz die universalistischen Heils- und Humanitätsgedanken einen integrierenden, genuinen Teil der Lehre und des Lebens Jesu ausgemacht haben müssten, auch wenn die Synoptiker kein Wort davon erwähnten, das scheint uns eine zwar indi-

rekte, aber sehr wesentliche Betästigung durch die Thatsache zu gewinnen, dass in dem auf der ganzen Linie entbrannten und von seiten der Urgemeinde in Jerusalem mit dem Aufgebot aller vorhandenen Autoritätsmittel gegen den Paulinismus geführten Kampf betreffs der Gesetzesfrage auch nicht mit einer Sylbe auf die Autorität Jesu rekurriert oder doch nur eines der sogenannten Hernworte gegen Paulus ausgespielt wurde." Het is bij dit onderzoek dat von Hartmann onder handen wordt genomen, die daarbij een verdiende terechtwijzing niet ontgaat om de vreemde wijze, waarop hij met de uitspraken der Evangeliën omspringt.

De tweede methode van oplossing is die, welke meent dat Matth. V : 18 en de handelingen van Jezus tegen elkander opwegen, en welke dus haar heil zoekt in het treffen van een bemiddeling. Deze „Vermittlung und Harmonisierung" vond verdedigers in Bernhard Weiss (Lehrbuch der biblische Theologie) en Beyschlag (Ueber die Gleichnisreden Jesu), terwijl Keim in zijn Leben Jesu de verklaring vindt in een: „überzeugungs- und wahrheitsvoller Verbindung von Kritik und Piëtat gegenüber dem Gesetz." Ook van deze methode toont Glock duidelijk het onvoldoende aan.

En dan is nu de derde mogelijke wijze om deze vraag op te lossen, volgens Glock de juiste, dat men wat ons omtrent Jezus' handelingen wordt gemeld, stelt boven Matth. V : 18. Op voetspoor dan ook van Hilgenfeld, Pfleiderer, Holtzman en vele anderen verklaart Glock, dat vs. 18 oorspronkelijk niet bij den context vs. 17—20 kan behoord hebben, „sondern nachträglich erst als fremdes Körper oder „fahrendes Gut" hereingeraten sei." Maar dan toch deinst hij terug voor dit „Radikalmittel einer Elimination", en tracht de meening van Schenkel te doen ingang vinden, dat om het getal van 7 thesen en anti-thesen te vinden, ook misschien vs. 18 in dien zin moet gewijzigd worden, dat daar ook stond: Gij hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is enz. en dan vs. 20: maar ik zeg u. Men zou kunnen vragen: hoe dan met vs. 19, dat daartusschen staat? Mij dunkt, het beste is zeer zeker, vs. 18 als niet behoorende in het verband daar uit te elimineeren. Maar hoe dan ook, de conclusie blijft dezelfde, dat Matth. V : 18, gelijk 't daar staat, onvereenigbaar is met Jezus' overige houding.

Hoofdstuk 6 over „die Plerophorie des Gesetzes in der Lebensthat Jesu" toont hoe Jezus, die in de macarismen op de gezindheid allen nadruk legde, waarlijk de schepper was van een geheel nieuw zedelijkheidsbeginsel, gelijk 't vóór Jezus nergens, ook niet in het O. T. te vinden is, terwijl het 7e hoofdstuk: „Die Dignität Jesu als Stifter eines neuen Bundes" bespreekt.

Van polemischen aard is weder het volgende hoofdstuk, dat handelt over: Die doktrinären Leistungen der Synhedristen und Schulhäupter in der Weiterbildung des Gesetzes. Die Praetensionen der Wortführer des modernen Judentums. Hij wederlegt m. i. die Praetensionen op onwederstaanbare wijze, maar vraagt dan o. a.: Warum in aller Welt ist denn nicht das Judentum, sondern das Christentum Weltreligion geworden? als dan toch volgens J. H. Weiss het Christendom slechts ein Art unbewusstes Judentum was. Mij dunkt zoo, dat die vraag zijn tegenstanders niet erg in het nauw zal brengen. Althans indien ik in hun plaats was, dan zou ik terstond antwoorden: »Omdat dat Christendom, dat zich reeds zoo spoedig uitbreidde, iets gansch anders was dan alleen de prediking van Jezus' gedachten, omdat het is geworden, spoedig al, een prediking van zijn persoon." Het komt mij voor, dat Glock zelf had moeten gevoelen, dat dit wapen niet krachtig genoeg is, en dit argument inderdaad niet deugdelijk. Of zou Glock ontkennen dat de prediking van Jezus al terstond op den achtergrond is geraakt, voor de verkondiging van den Messias, den Gods zoon? Krachtiger is hij dan ook, waar hij de originaliteit van Jezus verdedigt tegenover hen, die hem een navolger van Hillel noemen, waarbij hij natuurlijk Hillel's bekende uitspraak vermeldt, die een parallel wordt geacht van Mattheus VII : 12. Maar had hij niet goed gedaan met er op te wijzen, dat het iets gansch anders is of men, gelijk Hillel leert: doe een ander geen kwaad (Was dir unlieb ist, thue auch deinem Nächsten nicht), dan of men, als Jezus, zegt: Doe een ander goed (*πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμιν οἱ ἄνθρωποι κ. τ. λ*), in plaats van dat verschil alleen te zoeken in den context?

Dat deze „Gesetzesfrage" nu „eine Tages- und Lebensfrage des apostolischen (und nachapostolischen) Zeitalters" bleef, zet hoofdstuk 9 uiteen, en hierbij spreekt Glock (gelijk hier-

boven reeds werd aangestipt) zeer duidelijk uit de hooge beteekenis, die hij hecht aan den persoon van Jezus. „Ohne die Bürgschaft seiner Person, als des welt- und heilsgeschichtlichen Organs Gottes, konnte die ganze Plerophorie seiner Sittenlehre nicht das Salz und Licht für die Menschheit werden" (bladz. 128.) „Nur mit der Person Jesu lebten seine Worte und Lehren weiter." „Die Idee des Christentums, die Grundprincipien seiner Lehren, sind ein für allemal von Jesus ausgesprochen und in seinem Leben nachweisbar verkörpert. Insoweit ist das Christentum die absolute Religion der Offenbarung" (bladz. 130). Door deze meening en de waarde, die hij dus hecht aan de persoonlijkheid, komt het dat hier veel waars wordt gevonden, maar daarnaast ook veel, dat een punt van langdurige discussie zou kunnen uitmaken. Tot het kritisch standpunt heeft hij zich geheel bekend, maar tevens is hij in menig opzicht behoudend. Zoo b. v. zou ik niet gaarne zijn woorden onderschrijven, die hij (bladz. 139) over Paulus plaatst: „Die persönliche Macht des Gekreuzigten, welche dem „Verfolger und Lästerer" in dem engelgleichen Bilde der Vervolgten (vgl. Stephanus) entgegentrat und ihn nicht mehr los liess, bis er Red' und Antwort stand in der Stunde vor Damuskus, sie bleibt der Herzschlag seiner Theologie, wie sie das Geheimnis seiner Bekehrung und seines Lebens war;" maar daarentegen zonder eenig gewetensbezwaar, wat op bladz. 140 wordt gevonden: „Jedenfalls war die Art, in der er (Paulus) Jesu Lehre nach der Seite des Gesetzes weiter gebildet hat, dem Geiste Christi homogen." En ook weder zeer juist is zijne opmerking, dat beide partijen, de Urapostelen en de Heidenapostelen, wortelen in den historischen Christus, dat beiden recht konden hebben, zich op zijn persoon te beroepen.

De oplossing die deze vraag nu kreeg, krachtens de „Glaubensenergie" van Paulus, wordt in hoofdstuk 10 zeer kort besproken. De beslissing ligt in 't jaar '53, terwijl toch „Die Gesetzesfrage also auf dem sogenannten Apostelconvent durchaus nicht principiell gelöst worden war." Paulus' antinomisme wordt in het korte 11e hoofdstuk nog besproken onder 't opschrift: Die kategorische Abrogation des Mosaïsmus aus dem Motive der Kreuzestodes Jesu als des Messias; terwijl het gansche werk besloten wordt met een laatste hoofdstuk over:

Die negative und positive Seite des paulinischen Antinomismus. Die principielle Einheitlichkeit des Urchristentums in der Lösung der Gesetzesfrage; en als een conclusie, zet Glock hier nog uiteen, hoe de formeele zijde van de zuiver ethische en slechts persoonlijk werkende wet van Jezus Christus, is *de vrijheid*, „in letzter Linie eine Freiheit von jeder ausserhalb der Sphäre des christlichen Selbstbewusstseins liegenden Macht, heisse diese wie sie wolle," terwijl naar de materieele zijde „sich das Gesetz Jesu Christi als das Gesetz der Liebe erweist" (bladz. 153, 154).

Dat is het, wat Glock ons heeft mede te deelen over de „Gesetzeslehre im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus." En er is, gelijk ik zeide, reden om hem dank te zeggen voor zijn arbeid. Men kan omtrent menig onderdeel met hem verschillen van meening. Men kan vragen, of hij niet, door al wat in de Synoptische Evangeliën omtrent Jezus wordt verhaald eenvoudig aan den historischen Jezus toe te kennen, dezelfde fout maakt, die ik in der tijd naar de andere zijde maakte door dit alles tot het oudste Christendom te rekenen — waarvoor Dr. H. P. Berlage in het Theol. Tijdschrift 1884 bladz. 106 en Dr. W. C. van Manen, Bijblad van de Hervorming 1883 bladz. 31, 32, mij terecht wezen — en of hij dus niet beter had gedaan met te spreken van den Synoptischen Jezus. Men kan meenen, dat verschillende onderdeelen niet zulk een ruime bespreking eischten; maar ondanks dat moeten wij den schrijver dank zeggen, omdat hij ons een arbeid leverde die van veel onpartijdige studie getuigt, en bovenal omdat het wel eens goed is, ook al wordt meest het oude in een nieuwen vorm gegoten, dat een apologie van het Christendom wordt geleverd tegenover hen, die het aanvallen, terwijl blind vooroordeel hun wetenschappelijken ernst heeft geschaad.

Oude-Wetering,
11 Mei 1886. J. Herman de Ridder, Jr.

De Martelaren der Hervorming in Nederland tot 1566. *Academisch Proefschrift door* I. M. J. Hoog. *Schiedam* 1885.

De geestige karakterschilder La Bruyère schreef in zijn hoofdstuk over de Werken van den geest[1]: „Le devoir du nouvelliste est de dire: Il y a un tel livre qui court, et qui est imprimé chez Cramoisy, en tel caractère; il est bien relié et en beau papier; il se vend tant. Il doit savoir jusqu'à l'enseigne du libraire qui le débite: sa folie est d'en vouloir faire la critique." Terwijl ik op mij genomen heb, het verschijnen van den eersteling van den heer I. M. J. Hoog in dit Tijdschrift aan te kondigen, zal ik mij veroorlooven daarvan iets meer te zeggen, dan La Bruyère aan den „nouvelliste" wil toestaan.

De Martelaren der Hervorming in Nederland, wie gevoelt geene sympathie voor dat onderwerp? Menig ander zal het bij het in handen krijgen van dit geschrift gegaan zijn als den ondergeteekende: dat hij een boek met zúlk een titel van alle zijden nauwkeurig heeft moeten bezien, en spoedig een blik slaan in den belangwekkenden inhoud. Wij zien hier als het ware door eenen onzichtbaren vinger de meest gewijde bladen voor ons openslaan uit het geschiedboek van ons Protestantisme.

De schrijver heeft zijn onderwerp als volgt bepaald. Hij bespreekt de hervormingsgezinde slachtoffers van de geloofsvervolging in Nederland, door R. Katholieken ingesteld; vóór het jaar 1566 heeft in ons vaderland om des geloofs wil volgens hem alleen aan de Protestantsche zijde bloed gevloeid (blz. 2). Wie onder martelaren moeten worden verstaan, omschrijft hij aldus: een martelaar is „iemand, die om zijne van de overheerschende gevoelens afwijkende geloofsovertuiging, of wegens daaruit voortvloeiende woorden of daden tegen de overheerschers, wordt gedood (blz. 4)." Worden aan deze zijde de grenzen voor het onderwerp zoo wijd mogelijk gesteld, zij worden echter niet uitgebreid over het geheele grondgebied, dat onder de regeering van Karel den Vijfde „De Nederlan-

1) La Bruyère, *Les caractères de ce siècle*; Paris. La Place, Sanchez et cie. s. a. p. 13s.

den" heette, maar beperkt binnen den omtrek van ons tegenwoordig vaderland. Dit laatste geschiedt met het oog op den omvang, dien een Academisch Proefschrift niet overschrijden mag. Ook gaat de schrijver niet verder dan het jaar 1566, omdat naar zijne meening toen vooral een staatkundig element zich begon te mengen in de geloofsvervolging, zoodat zelfs uit de gerechtelijke vonnissen, na dien datum geveld, moeilijk valt op te maken, wie als staatkundige en wie als godsdienstige misdadigers gestraft werden (blz. 7 v.).

Het werk is in zeven hoofdstukken verdeeld. Het leeuwendeel der 232 bladzijden is te beurt gevallen aan de beide, nauw met elkander samenhangende hoofdstukken I en V, waarvan het eerstgenoemde niet minder dan de bladzijden 11—86 en het laatstgenoemde de blz. 136—196 inneemt. Hoofdstuk I behandelt eerst den toestand der hervormingsgezinden in Nederland; daarna gaat de schrijver over tot de bespreking van de Inquisitie en de Inquisiteurs; eindelijk worden de beruchte Bloedplakkaten aan de orde gesteld. Bij de beschrijving der hervormingsgezinden staat hij vrij uitvoerig stil bij de woelingen der Anabaptisten en Wederdoopers en geeft hij een duidelijk overzicht van den stand van het wetenschappelijk onderzoek omtrent deze quaestie. De schrijver is van gevoelen, dat het wederdoopersoproer in Friesland en de strijd om het klooster Bloemkamp in het jaar 1535 (blz. 25) van veel meer beteekenis zijn geweest dan het oproer te Amsterdam in hetzelfde jaar, waarvan de afmetingen door hem tot die van eenen „oploop" worden teruggebracht (blz. 26—29). Hij haalt ook een paar voorbeelden aan van het verzet, dat bij sommige kettergerichten van de zijde des volks ondervonden werd. Hij deelt omtrent hetgeen voorviel bij eene terechtstelling te Rotterdam in het jaar 1558 eigenaardige bijzonderheden mede, ten deele door hem ontleend aan onuitgegeven stukken van de *Sententiën 's Hofs van Hollant* (blz. 31 vv.). In eene Bijlage achter het werk zijn die onuitgegeven stukken, hem bekend uit aanteekeningen van den hoogleeraar J. G. de Hoop Scheffer te Amsterdam, afgedrukt (blz. 237—241). Geen lezer zal voorzeker, al ware het alleen om de wille der veroordeelden, die het bedreigde leven er af brachten, kunnen nalaten te glimlachen over dien heer schout met zijne dienaren

der gerechtigheid, die van gevangenbewaarders zoo spoedig in gevangenen veranderden, en eenige angstige uren in den toren van het stadhuis doorbrachten.

Voor velen doet de schrijver ongetwijfeld een eenigszins nieuw licht vallen op de kerkelijke inquisitie in ons vaderland, waar hij aantoont dat de aanstelling van Meester Frans van der Hulst tot Inquisiteur door Karel den Vijfde bedoeld was als eene poging om het ketteronderzoek te seculariseeren (blz. 36—41)[1]. Werden vroeger tot zulk een ambt slechts geestelijken door geestelijken aangesteld; de benoeming van een leek door een leek werd thans slechts door den Paus goedgekeurd. De vrees voor te groote machtsuitbreiding der geestelijkheid en het belang van de staatskas om haar deel te hebben van de verbeurdverklaarde goederen, gaven hiertoe aanleiding (blz. 37). Wel werd van der Hulst spoedig weder ontslagen, en de wijze van benoeming zijner opvolgers eenigszins veranderd, maar de stempel van wereldlijk recht was eenmaal op het ketteronderzoek gedrukt, ook door de bepaling dat de „ordinaris rechters van den plaetse" bevoegd waren van het geloofsonderzoek als rechters kennis te nemen, en niet slechts als uitvoerders van het vonnis, zooals bij de gewone inquisitie (blz. 39 v.). In hoofdstuk V tracht de schrijver dan verder nog in eenige groote trekken te schetsen, hoe deze laatste bijzonderheid, dat burgers recht spraken over hunne medeburgers, waarschijnlijk geleid heeft tot zekere zachtheid en mildheid in de toepassing der plakkaten, terwijl de gewone inquisiteurs meer als vreemdelingen strikt naar de letter te werk gingen. Zooals van menige andere onderstelling en voorloopige schets in zijn boek, verklaart hij evenwel ook hiervan, dat zij door verder onderzoek nog nader getoetst zal moeten worden (blz. 183—187). Hoofdstuk I wordt voortgezet met eene levensbeschrijving van alle Inquisiteurs-Generaal, Inquisiteurs, en Gesubdelegeerden voor deze gewesten, die den auteur zijn bekend geworden (blz. 41—55); hunne bevoegdheid en wijze van handelen worden ontleed (blz. 55—67); en aan het slot erlangen

1) Karel de Vde stond in dit streven niet alleen, zooals o. a. blijken kan uit hetgeen gebeurd is te Venetië. Men zie A. Moubach, *Naaukeurige beschryving der uitwendige godsdienstplichten*; 's Gravenhage, 1727, dl. II, blz. 304—310.

wij eene kritische beschouwing der Plakkaten (blz. 67—86).

Het meergenoemde V^de hoofdstuk behandelt de „Rechtsvervolging tegen de Martelaren.” Aan het einde haalt de schrijver de verklaring aan van den rechtsgeleerde Jhr. Mr. J. J. de la Bassecour Caan, betreffende „de moeilijke, diep ingrijpende en veel omvattende studie [der geschiedenis van ons rechtswezen]”. Hij zelf voegt er bij, dat zijn hoofdstuk V „niet de minste aanspraak op bijzondere wetenschappelijke waarde wil maken”. Dit moge zijn, zooals het wil, — aan meerbevoegden het oordeel daarover — vele niet rechtsgeleerde lezers zullen den schrijver dank weten voor zijne ernstige pogingen om ons eenige zeer wetenswaardige bijzonderheden mede te deelen aangaande de aanstelling, de rechtsbevoegdheid, en de rechtsbedeeling der Gerechtshoven (blz. 144—149) en der overige „justicieren en officieren”, zooals baljuwen, schouten, schepenen (blz. 138—144). Verder geeft hij eene zeer leesbare en duidelijke schildering van het verloop der processen tot de executie en hare gevolgen (blz. 150—196). Belangwekkend is o. a. wat hij vermeldt van het gevangeniswezen der 16^e eeuw (blz. 154—164); terwijl hij ook nog eenmaal de aandacht er op vestigt, dat de hoogst gebrekkig ingerichte gevangenis toen ter tijd niet diende om veroordeelden te straffen, maar om beschuldigden te bewaren (blz. 155). Zietdaar met een enkel woord aangestipt, wat de hoofdstukken I en V ons zoo al te lezen geven.

De martelaren zelven komen ter sprake in de korte hoofdstukken II, III, IV, VI, en VII, waarin achtereenvolgens uitgeweid wordt over het maatschappelijk leven, over het geestelijk leven, de godsdienstige richting, de geschriften en den invloed der martelaren. Men bemerkt dat de schrijver zich zeer nauwkeurig rekenschap gegeven heeft van den omvang zijner taak. In hoofdstuk II komt hij tot de slotsom, dat de aanhangers der Hervorming en hare martelaars in Noord-Nederland voornamelijk behoord hebben tot den kleinen burgerstand [1]). De bewering wordt aangedrongen door een beroep op onuitgegeven schoutsrekeningen der stad Antwerpen, te Brussel bewaard, waarop vele confiscatiën worden verantwoord; doch

1) Wij komen hierop terug. Zie beneden.

herhaaldelijk staan namen vermeld van menschen, die niets nalieten (blz. 90).

Op blz. 98 vangt het derde hoofdstuk aan met de stelling, dat, „wanneer wij allen oprechten godsdienst als waren godsdienst aanmerken, dan de objectieve grensscheiding tusschen waarheid en leugen op godsdienstig gebied wegvalt". Bijgevolg zijn dus ook de martelaren der Hervorming niet, zooals zij geloofden, martelaren der waarheid geweest. Ik twijfel er aan, of deze leer wel veel instemming ontmoeten zal. Overigens is dit hoofdstuk een der schoonste van het boek. Afgezien van andere, aandoenlijke trekken van het geestelijk leven der martelaren, bevat het heerlijke voorbeelden van hun vertrouwen op God en van hunne trouw aan het geweten. Treffend is het medegedeelde oordeel eener martelares over de beteekenis van het lijden. Het steekt verrassend af tegen het gezegde van een, die, naar de traditioneele opvatting verklaart, dat de martelaar slechts kiest tusschen deze twee: Hier een kleinen tijd lang een wellustig leven te leiden en de eeuwige helsche pijn te verwachten, of hier eene kleine ellende (zoo men het anders ellende heeten mag) te verdragen en daarna de eeuwige vreugde. Hoe bewonderenswaardig in diepte is dan, wat onze martelares zegt, na aanhaling van Matth. X : 39: „Niet dat men al te maal sterven moet om het Woord des Heeren, maar het gemoed moet alzoo staan, dat wij liever zouden sterven, dan dat wij wetens en willens zouden overtreden een van des Heeren geboden; daarom zegt Jezus: wie iets liever heeft dan mij, is mijns niet waardig (blz. 115)". Is dat niet dóór en dóór gezond? En meteen, hoe verheven! Hier voelt en tast men den waren geest van het Protestantisme. Wie heeft bij eenig Roomsch-Katholiek kerkvader, bij de beste Roomsch-Katholieke schrijvers éene bladzijde gevonden, welke dezen geest ademde?

Bijna al te kort en bondig wordt door den heer Hoog de opeenvolging der verschillende godsdienstige richtingen in ons land van den aanvang der Hervorming tot het jaar 1566 in Hoofdstuk IV aldus geschetst: Sacramentariërs, Anabaptisten, Wederdoopers, Doopsgezinden, Calvinisten; ten naaste bij in overeenstemming met hetgeen tegenover de oude beschouwing in de laatste jaren aan 't licht is gebracht. Aan de beknoptheid van 's schrijvers uiteenzetting zal het vermoedelijk te wijten

zijn, dat hij geene ruimte heeft gehad voor het Zwinglianisme, dat, ofschoon hier niet door Zwingli's invloed ontstaan, toch door geschriften uit zijne school krachtig is gevoed geworden, en dat bij een groot deel der Nederlandsche uitgewekenen te Londen en te Emden onmiskenbaar heeft geheerscht, zooals de ondergeteekende elders meent bewezen te hebben van Jan Utenhove en zijne geestverwanten.

Van de hoofdstukken VI en VII stip ik slechts even aan, dat de schrijver hier de brieven der martelaren, hun „Testamen," de martelaarsliederen en de martelaarsboeken alle uit verschillende historische gezichtspunten beschouwt en ons eenigermate een denkbeeld geeft, welk een wijd veld van onderzoekingen hier nog open ligt. Een treffend voorbeeld, hoe de tijdgeest omkeeren kan, vinden wij hier bij de martelaarsliederen. Onderscheidene drukken bestaan er van een zekeren bundel van „Veelderhande Liedekens," waarin ook eenige martelaarsliederen eene plaats innemen. In de uitgave van het jaar 1700, te Groningen bij Berend Faeitsma verschenen, werden er echter een aantal, die nooit meer gezongen werden, weggelaten: dat lot ondergingen ook de vroeger opgenomen martelaarsliederen. Men gevoelde zich bij het aanlichten der 18e eeuw zeker niet meer te huis in gedichten, die rondgedeeld waren onder de bewogen menigte rondom de rookende brandstapels (blz. 212 v.).

Wanneer het mij vergund is nog een woord van kritiek aan het bovenstaande toe te voegen, dan moet het dit zijn. Wij moeten den heer Hoog oprecht dankbaar wezen voor de keuze van dit onderwerp. Wij kunnen de uitnemende vlijt, de nauwkeurige zorg, de noeste inspanning, er aan ten koste gelegd, niet genoeg prijzen. Om kort te gaan, wij moeten zijnen eersteling met de grootste ingenomenheid begroeten. Ik kan geene woorden genoeg vinden om dit gevoelen uit te drukken. Doch ook hier geldt het: „dankbaar, maar niet voldaan." De methode, waarnaar de heer Hoog is te werk gegaan, is de zuiver wetenschappelijke, op bronnenstudie gebaseerde methode, die voor de kerkgeschiedenis in ons vaderland vooral sedert het optreden van de hoogleeraren N. C. Kist en W. Moll als de eenige goede is erkend geworden. Als ik mij niet vergis, heeft de schrijver evenwel de grootste moeite gehad om tegenover zijn

uitgebreid onderwerp in alle opzichten die gestrenge methode vol te houden. De ingewijde lezer zal wellicht de vraag reeds gedaan hebben: hoe is het mogelijk, dat een zóó veelzijdig onderwerp binnen den omvang van een Academisch Proefschrift kon behandeld worden? Het antwoord daarop moet, dunkt mij, aldus luiden: de schrijver heeft zelf zijne stoffe zoo goed in zich opgenomen, dat hij er in slaagt, haar duidelijk en beknopt voor te dragen; verder heeft hij voor een belangrijk deel geput uit de geschriften van de hoogleeraren Moll, De Hoop Scheffer, van Dr. Sepp en anderen, en de bekende martelaarsboeken kritisch gebruikt; eindelijk heeft hij het overige, nog onberekenbaar rijke bronnenmateriaal, zooals de Sententieboeken der steden en der hoven, verantwoordingen van geconfisqueerde goederen, beulsrekeningen, Raadsresolutie-boeken en Rekenboeken van steden, Regeeringsbrieven wel gekend (blz. 9v.), maar toch slechts in voldoende mate gebruikt, om te doen vermoeden, welk een licht zij nog in de toekomst over het onderwerp zouden kunnen geven. Aangezien nu de heer Hoog daarvan zelf blijkbaar ook overtuigd is, en ons de toezegging doet, dat hij later in de gelegenheid hoopt te wezen, zijn pas begonnen werk voort te zetten (blz. 8), kunnen wij, geloof ik, hem daartoe niet krachtig genoeg aanmoedigen. Hij moet een boek, een rijp en dik boek over dit onderwerp schrijven; de onafgewerkte schets moet een volledig kunststuk worden.

Hij zal dan de ietwat willekeurige beperking binnen de grenzen van Noord-Nederland niet langer behoeven vol te houden. Thans gebruikt hij voor de beschrijving en de ontleding der Plakkaten het Plakkaatboek van Vlaanderen, ofschoon hij zelf getuigt, dat dit in de eerste plaats eene bron is voor de Belgische geschiedenis en dat men, om zuiver te werk te gaan, zich zou moeten wenden tot ons Rijksarchief en daar, uit de Memoriaal-boeken van het hof van Holland, de verschillende Plakkaten opzoeken (blz. 69). Ook bevindt de schrijver zich zijns ondanks telkens op Belgisch grondgebied; bijv. op blz. 90, waar hij de boven reeds aangehaalde schoutsrekeningen van de stad Antwerpen noodig heeft; blz. 158 en blz. 159, waar hij voor de kenschetsing van het gevangeniswezen de gevangenis op de Vrunte te Brussel en die te Doornik bespreekt; en zoo op vele andere plaatsen, blz. 38, 41 aant. 1, 65, 94,

103, 109, 116, 120, 131, 133 v., 156 aant. 3, 157, 163, 190, 191 aant. 4, 217. Niet dat de schrijver dit had moeten nalaten, hij had het meer moeten doen; het bestek eener dissertatie noopte hem echter tot eene beperking, die hij in een uitvoeriger werk vermoedelijk niet meer zal in acht nemen.

Hij zal dan ook den tijd hebben menig punt gestreng wetenschappelijk te onderzoeken, waarop hij nu zijne methode eenigszins ontrouw werd; hij zal dan hier en daar van de secundaire bronnen opklimmen tot de eerste bron; om maar iets te noemen, hij zal den lezer niet langer in de onzekerheid laten, wanneer Rieuwerd Tapper en Michiel Driutius pauselijke inquisiteurs werden, terwijl hij nu de uitspraken van twee onderzoekers eenvoudig tegen elkander overstelt (blz. 46). Hij zal den lezer niet meer laten gissen, of hij de eerste uitgaven der „Veelderdande Liedekens," die te Leiden op de bibliotheek der Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde en te 's Gravenhage op de Koninklijke bibliotheek bewaard worden, zelf heeft gezien en met elkander vergeleken, dan of hij enkel afgaat op den overigens voortreffelijken Catalogus der Maatschappij van Letterkunde (blz. 111 verg. blz. 212). Hij zal dan ook de gelegenheid vinden om de uitgave van Van Haemstede 's martelaarsboek, met eene inleiding van Dr. A. Kuyper, waarvan hij „meent vroeger enkele afleveringen gezien te hebben," nog eens beter dan „vluchtig in te zien," en werkelijk te constateeren, of „zijn geheugen hem niet bedriegt, dat dit boek in fraaie duitsche letter is gedrukt (blz. 226)."

Vervolgens zal hij menig onderdeel uitvoeriger kunnen behandelen en ons inlichten omtrent datgene, waarover wij juist van hem zoo gaarne meer ontvangen hadden. Om maar iets te noemen, wij zouden uiterst begeerig wezen hem te hooren uitweiden over de Roomsch-Katholieke „slachtoffers van Gereformeerden geloofshaat (blz. 2)," volgens hem ook martelaars der Hervorming, die in ons vaderland zijn gevallen, zij het ook eerst ná het jaar 1566. Waarom licht hij ons nu niet eens in omtrent de wetenschappelijke waarde van dat vinnige *Theatrum crudelitatum nostri temporis* [1]), waarvan de inhoud

1) *Theatrum crudelitatum nostri temporis;* Antwerpen 1587, in 4°. Eenige plaatjes, daarin vervat, zijn in facsimilé afgedrukt bij P. Lacroix, *Vie militaire et religieuse au moyen âge.* Paris 1877, p. 475, 497, 499 s.

gedeeltelijk ook op ons land betrekking heeft? Is het bijv. waar, dat Meester Jan Hieronymus van Edam en andere Roomsch-Katholieken uit de stad Hoorn te Schagen zoo zijn mishandeld? dat, wie de eerste folteringen overleefden, achterover werden vastgebonden, terwijl men een ijzeren pot met bloedzuigers omgekeerd op hun bloote onderlijf plaatste en er een vuur bovenop stookte om die afschuwelijke dieren dol te maken? Desgelijks zouden wij den schrijver minder beknopt willen hebben, waar hij op blz. 33 een enkel woord wijdt aan den samenhang tusschen de geloofsvervolging der 16e eeuw en de vroeger reeds bestaande kerkelijke inquisitie. Als hij voor de tweede maal aan den arbeid tijgt, zal hij ongetwijfeld Philippus à Limborch [1]), Moubach, en anderen hunnen tol doen betalen.

Verder zal hij ons dan vermoedelijk eene rectificatie verschaffen van enkele uitspraken, die hij nu reeds als slotsommen van zijn onderzoek heeft vastgesteld. Die rectificatie zal met de uitbreiding zijner navorschingen waarschijnlijk gepaard gaan. Verlangden wij zooeven nadere inlichting omtrent de Roomsch-Katholieke „slachtoffers van Gereformeerden geloofshaat," wij moeten daar te meer naar haken, ten gevolge van de boven reeds bijgebrachte verklaring, dat wij de martelaars, die hun bloed vergoten hebben voor de Hervorming, niet meer als martelaren der waarheid mogen aanmerken (blz. 98); ook ten gevolge van de reeds door den hoogleeraar M. A. Gooszen elders gewraakte bewering, dat Roomsch-Katholicisme en Protestantisme elkander op het punt van geloofsvervolging niets te verwijten hebben. De heer H. zegt, dat het zekere Katholieke partij wel „tot schande strekt, dat zij de teekenen der tijden in de zestiende eeuw niet heeft begrepen, maar blindelings bleef voorthollen op het eens ingeslagen pad der kettervervolging, zonder te zien op het ontzettend aantal menschenlevens, dat haar gedrag kostte." Dezelfde schande komt echter neder „op het hoofd van Protestanten, die later, toen zij geen verdrukten meer waren, verdrukkers en vervolgers werden; mannen als Lumey en Sonoy zijn geen haar beter dan Titelman en de zijnen (blz. 180)." De schrijver houde het mij ten goede, dat de heer W. J. F. Nuyens, die driehonderd en drie bladzijden

1) Philippus à Limborch, *Historia Inquisitionis,* Amstel. 1692, fol.

druks aan de verdediging van ongeveer hetzelfde standpunt heeft gewijd [1]), mij niet heeft overtuigd. Meerderen met mij zullen daarentegen de verwachting koesteren, dat de heer H. als hij den blik wijder uitslaat, ontdekken zal, dat wel geloofsvervolging van Protestantschen kant is voorgekomen, maar dat zij gelukkig steeds tot op zich zelf staande gevallen beperkt bleef en nooit door de officiëele vertegenwoordiging eener Protestantsche kerk werd gewettigd. Is de geloofsvervolging toch van Protestantschen kant slechts het uitvloeisel van het gebrekkig inzicht van drijvers, onbekend met den waren geest van het Protestantisme, of het gevolg van de oogenblikkelijke opwelling eener onnadenkende menigte, zoo is zij eene geheel andersoortige dan de geloofsvervolging van Roomsch-Katholieken kant, door den vertegenwoordiger Gods op aarde bevolen, waarvoor de Te Deum's bij St. Pieters stoel ten hemel gaan.

Ook nog op een ander punt hebben wij dan wellicht eene rectificatie te verwachten. Hij schreef op blz. 88 wel wat al te eenvoudig ter neder: „de Hervorming is, van den aanvang af, eene zaak des volks geweest." Hij tracht dit te staven door het betoog, dat de meeste martelaren lieden waren uit den derden stand. Moet men de Hervorming en hare martelaren niet uiteenhouden? Hij herhaalt op blz. 96: „de Hervorming in Nederland is van den aanvang af eene zaak des volks; onze martelaren behooren voor verreweg het grootste gedeelte, tot den kleinen burgerstand; zij bezitten weinige of geene goederen." Quandoque dormitat bonus Homerus! Gesteld, dat de schrijver er werkelijk in geslaagd is aan te toonen, dat de meesten onzer martelaren tot die minder bevoorrechte klasse van menschen behoorde, volgt daaruit, wat hij er uit volgen laat? Zal het toen niet eveneens geweest zijn in de wereld als nu, dat er meer armen dan rijken waren? Bovendien, konden de kleine burgerlieden zich even licht als de meer gegoeden naar den vreemde begeven en een nieuw vaderland opzoeken? De schrijver zelf toont zeer goed te weten, dat de Katholieke geestelijken (meer ontwikkelden dus), die tot de Hervorming waren overgegaan, reeds omstreeks het

---

1) W. J. F. Nuyens, *Het Katholicismus in betrekking tot de beschaving van Europa.* Amsterdam, 1858, dl. II, blz. 1—303.

jaar 1531 bijna allen ons vaderland verlaten en in den vreemde een veilig toevluchtsoord niet alleen, maar ook een veiligen en nuttigen werkkring gevonden hadden (blz. 88 v.). Elders blijkt hij wel degelijk opgemerkt te hebben, dat in de Zuidelijke Nederlanden Hervormingsgezinden, ja zelfs martelaren, zich bevonden onder de „meer ontwikkelden en meer gegoeden (blz. 5)." Men denke ook slechts aan de kringen van vrienden en vereerders van Desiderius Erasmus, die den moed hebben gehad verder te gaan dan hij [1]). Als men nu in aanmerking neemt, dat niemand minder dan Filips van Bourgondië, die gedurende de jaren 1516—1524 [2]) den bisschopszetel van Utrecht innam, immers verre van een vijand der Hervorming was, terwijl hij door Erasmus zijn Maecenas werd genoemd en Gerardus Geldenhauer, later een Lutheraan, tot hofkapelaan had [3]); dan gelooft men gaarne, dat het ook van andere provinciën waar geweest is, wat de monnik uit het klooster Thabor van Friesland schreef, „dat er hier veel sommige priesters en geleerde lieden zijn, beide geestelijken en wereldlijken, die zeer met [Luther] gevoelen; want hij bewijst zijne dingen zoo duidelijk met het evangelie en met de brieven van Paulus, en voorts met de voornaamste Schriften, dat daarom vele geleerde lieden hem toevallen [4])." Verder onderzoek zal hier vermoedelijk èn voor den heer H. èn voor ons een nieuw licht doen opgaan.

Dan zal hij ook misschien onzen martelaars niet meer zoo hard vallen als hij thans doet, over hetgeen hij noemt hunne „tekstenruiterij (blz. 103 aant. 2)", in het algemeen over hunne gebrekkige exegese van den Bijbel, dien zij te allen tijde aanvoeren (blz. 107 v., blz. 119 vv.). Het zal den heer H. openbaar worden, dat het verwijt: „hun bijbelgebruik werd

---

1) Men veroorloove mij slechts even te verwijzen naar F. Pijper, *Jan Utenhove*, Leiden 1883, blz. 2 v.; Bijlagen. blz. LXXIII v., LXXVIII vv., LXXXIII v.

2) P. C. Bockenbergius, *Catalogvs pontificvm Vltraiectensivm*, Lvgd. Bat. 1586, p. 46. — E. J. Diest Lorgion, *De kerkgeschiedenis van ons vaderland*, z. j. Afl. I—IV, blz. 203, geeft verkeerdelijk als het jaar zijner benoeming het jaar 1517 op.

3) Zie W. Moll, *Johannes Anastasius Veluanus*; in het *Kerkhistorisch Archief*, Amsterdam 1857, dl. I, blz. 12v.

4) Zie Peter Jacobsz. van Thabor, *Historie van Friesland*; in het *Archief voor vaderlandsche en inzonderheid Vriesche geschiedenis*, door Visser en Amersfoordt, Leeuwarden 1828: St. III, blz. 429.

niet altijd door wetenschappelijke uitlegkunde bestuurd (blz. 120)", volkomen waar is, maar om de wille der rechtvaardigheid ook gericht moet worden tot een onnoemelijk aantal anderen, die wel degelijk „in Hoogescholen gelegen en hun geld daarom verteerd hadden (blz. 87)." Voor de beoefenaars van de geschiedenis der Hermeneutiek is alle betoog overbodig. Ik kan niet nalaten ter illustratie nog eens een paar proeven van exegese te geven, los weg uit de portefeuille gegrepen. Zij zouden uit de geschriften van zoo goed als alle kerkvaders en van de beroemdste geestelijken der R. K. Kerk kunnen worden verduizendvoudigd.

De H. Oresiesis, een tijdgenoot van Pachomius, beveelt ergens [1]) aan de proosten der alleenstaande kloosterafdeelingen, „dat zij met alle zorg en waakzaamheid hunne kudde, een iegelijk de zijne, moeten hoeden, en de herders uit het evangelie navolgen, die niet sliepen, maar waakten, toen de engel Gods kwam, om hun des Verlossers aankomst te verkondigen..., maar het slapende Jeruzalem wist er niets van; weshalve David ook zegt: zie de bewaarder Israëls zal niet slapen [Ps. 121 : 5]." Salvianus betoogt in zijn werk tegen de Gierigheid, dat het geboden is God het zijne terug te geven (d. w. z. bij testament alles aan de kerk te vermaken), omdat wij alles van Hem ontvangen hebben. Hij beroept zich hierbij op Gods woord in de Schrift [Spreuken van Jezus Sirach, IV : 8]: „redde, inquit, debitum tuum [2])". De tekst zelf evenwel luidt in de Vulgata zelve: Declina pauperi sine tristitia aurem tuam, et redde debitum tuum, et responde illi pacifica in mansuetudine." Tot toegift: de terecht beroemde Massillon zal prediken over Luk. IV : 38, „En hij stond op en ging van de synagoge in het huis van Simon. De schoonmoeder nu van Simon was lijdende aan eene harde koorts." De spreker begint aldus: „Rien ne représente plus au naturel l'état d'une âme tiède et languissante, que l'état d'infirmité où l'Evangile nous dépeint aujourd'hui la belle-mère de Saint-Pierre. On peut dire que la

1) S. Oresiesis Monachus, *Regulae de Institutis Monasticis.* In de *Maxima bibliotheca vetervm Patrvm*, Ed. III, Lvgdvni 1677, T. IV, p. 94, c. 1 seq., D—F.

2) Salvianus Massiliensis, *opera*, ed. S. Baluzius. Bremae 1688; *Adversus avaritiam*, L. I, p. 198.

tiédeur et l'indolence dans les voies de Dieu, accompagnée d'une vie d'ailleurs exempte de grands crimes, est une sorte de fièvre secrète et dangereuse etc." En hij houdt eene overigens verrukkelijke toespraak „sur la tiédeur [1])." Men kan immers eene rechte lijn trekken van den H. Oresiesis tot Massillon?

Wij zwijgen van enkele kleine vlekjes op het geschrift van den heer Hoog, die, bij eene tweede bewerking, van zelf zullen verdwijnen. Wij zouden hem nog kunnen vragen, of hij op blz. 116 het door hem aangenomen onderscheid tusschen Anabaptisten, Wederdoopers en Doopsgezinden, zelf wel in het oog houdt? of sommige uitdrukkingen op blz. 48, 54 v., 75, 106, 128, 161, 225, wel in overeenstemming zijn met den ernst van het onderwerp en met den toon van een geschiedwerk, dat bestemd moet wezen om de eeuwen te trotseeren?

Laat mij echter eindigen met de verklaring, dat hij wegens zijnen, in vele opzichten uitnemenden arbeid, de meeste waardeering en dank verdient; dat deze arbeid èn om zijne deugden èn om zijne gebreken ons sterk verlangen doet naar eene nieuwe bewerking van dezelfde stof. De schrijver schenkt ons reeds de overtuiging, dat hij in staat zal wezen ons een geschrift te leveren, hetwelk een sieraad zal uitmaken van onze historische letterkunde. Laat hij onze onverbloemde kritiek beschouwen als een bewijs, dat wij hem daartoe met krachtige prikkels zouden willen aansporen.

Kimswerd, April 1886. F. PIJPER.

1) Massillon, *Oevres*, Paris 1842, T. I, p. 580.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

De eerste aflevering van den jaargang 1886 der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* bevat een aantal hoogst belangrijke opstellen. Prof. Ed. Meyer bespreekt naar aanleiding van twee eigennamen in de inscriptiën van Koning Dhutmes III „Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme" (S. 1—16). De oorspronkelijke beteekenis van den naam Jahwe Zebaôth wordt behandeld door Prof. E. Kautzsch (S. 17—22). Dr. B. Pick geeft ons lijsten der afwijkingen van den *textus receptus* des O. T. in de Tosefta en in Mechilta en Sifre (S. 23—29, 101—121). Prof. Budde levert eene bijdrage tot de critiek van de bijbelsche „Urgeschichte", in een onderzoek naar de beteekenis en de onderlinge verhouding van Gen. III: 17; V: 29; VIII: 21 (S. 30—43). Prof. Kamphausen wijdt eene uitvoerige studie aan de betrekking tusschen de Philistijnen en de Hebreën ten tijde van David (S. 43—97). J. Derenbourg geeft eene korte toelichting van vroeger door hem voorgedragen woordverklaringen (S. 98—101). Eindelijk levert de redacteur, Prof. Stade, eene nieuwe reeks „Miscellen" (S. 122—189). Zij betreffen achtereenvolgens: den tekst van Mich. II: 4 (S. 122 f.); — „die vermeintliche Königin des Himmels", die men bij Jeremia (H. VII: 18; XLIV: 17—19, 25) meent te vinden, volgens Stade ten onrechte, want t. d. pp. wordt niet eene enkele godin, maar „het rijk" of het heir „des hemels" bedoeld (S. 123—132); — „der „Hügel der Vorhäute", Jos. V", naar Stade's oordeel de plaats, waarheen zich in oude tijden de jongelingen begaven om de besnijdenis te ondergaan (S. 132—143); — „Auf Jemandes Knieen gebären, Gen. XXX: 3; L: 23; Hiob

III: 12 vg. Ex. I: 16" (S. 143—156); — „Anmerkungen zu 2 Kön. XV—XXI", de voortzetting van dergelijke aanteekeningen op de voorafgaande hoofdstukken van *Koningen* (S. 156—192). Al deze verscheidenheden geven ruime stof tot onderzoek en nadenken, niet het minst de laatst genoemde, waarin o. a. over 2 Kon. XVII: 7—23, 24—42 en XVIII: 13—XIX: 37 nieuwe hypothesen worden geopperd, die onze aandacht niet mogen ontgaan. — De laatste bladzijden der aflevering (S. 189—192) worden ingenomen door de gewone Bibliographie.

Van Lic. Dr. C. H. Cornill, buitengewoon hoogleeraar in de theologie te Marburg, ontvingen wij een boek, dat ik niet ter sprake zou brengen, indien ik het tegelijk moest beoordeelen; ik heb daarmede nog pas voorloopig kennis kunnen maken en kan dus voorshands niet meer geven dan een beknopt verslag. Doch zulk eene voorloopige aankondiging, nu aanstonds in ons Tijdschrift opgenomen, schijnt mij meer in het belang der lezers dan eene opzettelijke critiek, die eerst na eenige maanden zou kunnen verschijnen. De titel luidt: *Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben* von Lic. Dr. C. H. Cornill (Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 15 Mark). Wat de uitgever wil, spreekt hij zelf uit in deze woorden: „Ich wollte das Buch Ezechiels so bearbeiten, wie ein geschulter klassischer Philologe einen griechischen oder lateinischen Autor edieren würde, und damit einen Beitrag zu der vielfach ungebührlich vernachlässigten Philologia Sacra liefern" (S. V). Dienvolgens geeft hij ons (S. 177—515) den door hem vastgestelden ongepuncteerden tekst van Ezechiël, daartegenover eene Duitsche vertaling en onder die beide een doorloopenden tekstcritischen commentaar, waarin de *variae lectiones* vermeld en besproken en de afwijkingen van den Mazoretischen tekst gerechtvaardigd worden. Aan deze uitgave gaan uitvoerige Prolegomena vooraf (S. 1—175). Daarin worden eerst het ontstaan, het doel en de methode van het werk geschetst (S. 1—12). Dan worden de hulpmiddelen beschreven en gewaardeerd (S. 13—160), en wel in deze orde: de Septuaginta (de handschriften, de overzettingen van den Griekschen tekst in andere talen, de citaten bij de Kerkvaders, de verschillende tekstrecensiën; Aquila, Theodotion en Symma-

chus), de Targum, de Peshitto, de Vulgata. Daarna wordt rekenschap gegeven van de inrichting der uitgave, van de orthographische regelen bij het vaststellen van den Hebr. tekst in acht genomen, van het karakter der vertaling en van het plan, waarnaar de tekstcritische commentaar is bewerkt (S. 160—172). Eindelijk wordt nog in een aanhangsel over de godsnamen bij Ezechiël gehandeld en wat in dezen oorspronkelijk is van de later aangebrachte wijzigingen onderscheiden (S. 172—175).

Dit is een dor overzicht. Toch zal men er aanstonds uit kunnen opmaken, dat ons hier de vruchten worden aangeboden van nauwgezetten en onvermoeiden arbeid. De tekst der oude vertalingen, inzonderheid die der LXX, is tot in de kleinste bijzonderheden onderzocht, en het resultaat volledig medegedeeld. Daarbij bepaalt de Schrijver zich tot het boek van Ezechiëls profetieën, doch het spreekt vanzelf, dat zijn onderzoek licht verspreidt over de vertalingen in haar geheel en dus ook hun ten goede komt, die in zijn voetspoor zouden willen treden en andere boeken van het O. Testament op dezelfde wijze bewerken. Dat hieraan behoefte bestaat, zal wel geen opzettelijke aanwijzing noodig hebben. De noodzakelijkheid eener nieuwe tekstrecensie en, wat daaraan ten grondslag ligt, het recht om af te wijken van den Mazoretischen tekst zijn herhaaldelijk en op de meest afdoende wijze gestaafd. De vraag kan alleen zijn, of Dr. Cornill ter voorziening in deze behoefte de juiste methode heeft gekozen en toegepast. Zij moet m. i. in het algemeen bevestigend worden beantwoord. Nadat ik met zijn werk kennis had gemaakt, heb ik nog eens de opmerkingen gelezen, in eene der sectievergaderingen van het Zesde Orientalisten-Congres voorgedragen door Oort, „sur la meilleure manière d'éditer le texte de l'Ancien Testament" [1]). Ten aanzien van de hoofdpunten zijn hij en Cornill het geheel eens; ook deze geeft zijn tekst zonder vocalen en accenten, vermeldt de afwijkingen van den *receptus* en, zoo niet alle, dan toch vele critische conjecturen, die hij om eene of andere reden niet kon opnemen. Ik geloof dan ook, dat ieder, die dezen weg opgaat, vanzelf ongeveer de methode zal volgen,

---

1) *Actes du Congrès. Première partie. Compte-Rendu des Séances*, p. 81—85.

die door Oort aangeprezen en door Cornill toegepast is. Er blijft evenwel bij mij éene bedenking over. Is het goed te keuren, dat Cornill de verklaring van Ezechiël's woorden uitgesloten of, met andere woorden, een *commentarius criticus* en niet óok *exegeticus* gegeven heeft? Ik zie niet voorbij, dat hij ons de vertaling van zijn tekst niet onthoudt; dat de critiek van den tekst logisch aan de uitlegging voorafgaat; dat het raadzaam kon schijnen, het boek niet nog uitgebreider en kostbaarder te maken; dat, eindelijk, hier en daar in den commentaar het gebied der exegese niet wordt vermeden. Doch hierdoor wordt toch mijn bedenking niet geheel weggenomen. De samenhang tusschen tekstcritiek en verklaring is m. i. te eng, dan dat de afzonderlijke behandeling van beide kan worden gebillijkt. De verbetering van den tekst onderstelt vaak den exegetischen arbeid en kan niet ten volle worden gerechtvaardigd zonder in te gaan in de denkwijze van den profeet en den loop zijner gedachten. Er komt bij, dat het den theoloog om de denkbeelden te doen is en dat men wellicht te veel van hem eischt, wanneer men hem dwingt, „Vorarbeit" en arbeid op deze wijze één voor één te volbrengen. Kan men van hem vergen, dat hij twee commentaren op Ezechiël doorwerke, en staat het niet te vreezen — wat toch zeer te bejammeren zou zijn — dat hij den tekstcritischen zal laten rusten?

Twee handboeken van oud-testamentische Theologie tegelijk — men zou willen vragen, of dit niet „des Guten zu viel" was. Nu zij blijken afkomstig te zijn uit éene school en geschreven op één standpunt, schijnt die vraag nog meer voor de hand te liggen. Intusschen zijn de twee boeken niet bestemd voor hetzelfde publiek. Het eene — *Théologie de l'ancien Testament*, par Ch. Piepenbring, Pasteur de l'Eglise Réformée de Strasbourg (Paris, Fischbacher, 1886) — richt zich tot de Fransche Protestanten. Het andere is getiteld: *Die Theologie des A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* von A. Kayser, Prof. der Theol. an der Universität zu Strassburg. Nach das Verf. Tode herausgegeben mit einem Vorwort von Ed. Reuss (Strassburg, Schmidt, 1886; 3 Mark). Al liggen zij thans naast elkander op mijne schrijftafel, zij zullen wel ge-

woonlijk elk zijn eigen weg gaan en elkander niet hinderen. Bovendien komt de gelijktijdige uitgave niet op rekening van een der beide schrijvers en moet zij dus bij onze beoordeeling buiten aanmerking blijven.

Aug. Kayser (14 Febr. 1821—17 Juni 1885) is ons allen bekend, als een der wakkerste verdedigers van de nieuwere Hexateuch-critiek, welker hoofdgedachten hij, met K. H. Graf, door Ed. Reuss op zijne lessen had hooren voordragen. Die nieuwere opvatting werd natuurlijk door hem ten grondslag gelegd aan de oud-testamentische theologie, die hij voor het eerst en voor het laatst in 1883 aan zijne studenten voordroeg. Ook Piepenbring gaat daarvan uit en erkent bovendien in zijne voorrede, dat Kayser hem, onder de bewerking van zijn boek, met goeden raad heeft gediend. De twee geschriften zijn dus inderdaad uit éene bron gevloeid en gaan uit van éen beginsel. Doch in de uitwerking en ten aanzien van bijzonderheden loopen zij uiteen.

Kayser verdeelt zijn historisch overzicht in vier tijdvakken. Het 1ste loopt van Mozes tot Salomo (S. 16—58); het 2de omvat „die Fortbildung des Mosaismus von Salomo bis zum Exil" (S. 59—152); het 3de geeft ons te aanschouwen „die Fixirung der gewonnenen Erkenntniss von der Rückkehr aus dem Exil bis zur griechischen Herrschaft" (S. 153—215); het 4de, eindelijk, wordt opgevat als „die Zeit der Zersetzung des Mosaismus unter auswärtigen Einflüssen" en loopt door tot de verwoesting van den tweeden tempel (S. 216—255). In elk tijdvak richt zich de verdeeling naar de stof. Zoo wordt b. v. in het tweede, na een enkel woord over de bronnen, in 5 §§ de ontwikkeling van het Mozaïsme in den strijd tegen het heidendom geteekend en daarna, in 30 §§, een overzicht gegeven van „die Religionsideen der Propheten". In het vierde tijdvak wordt eerst „die Versteifung gegen die griechische Bildung in schriftgelehrtem Formalismus" (§ 80—87) en dan het Hellenisme beschreven (§ 88—91).

Hoe Piepenbring zijne taak heeft opgevat en uitgevoerd, willen wij hem zelven laten verhalen. Na te hebben gezegd, dat hij geen „aperçu général de la religion d'Israel" wenscht te geven, maar zich zal bepalen „à indiquer, autant que possible, le développement historique de chaque sujet particulier",

na verder te hebben verklaard, dat hij de Joodsche theologie uit den tijd van Jezus en de Apostelen, door M. Nicolas en Stapfer behandeld, niet meer opneemt, gaat hij aldus voort: „Nous diviserons notre travail en trois périodes. La première, de Moïse jusqu' au commencement du huitième siècle, se distingue par l'influence prépondérante qu'exercent les idées et les usages traditionnels, modifiés en partie seulement par l'ancien prophétisme. La seconde, de l'apparition des plus anciens livres prophétiques jusqu'à la fin de l'exil, est marquée par la grande influence du prophétisme, arrivé à son apogée. La troisième, de l'exil jusqu'au premier siècle avant l'ère chrétienne, se caractérise par l'influence extraordinaire de la loi écrite et du sacerdoce" (p. 4). Nog éene aanhaling wil ik laten volgen: „Nous ne traiterons pas dans chaque période de toutes les questions dont parlent les documents qui s'y rapportent. Ce serait un procédé bien mécanique, qui entraînerait à des répétitions nombreuses. Nous traiterons, autant que possible, dans chaque période des questions qui y occupent le premier plan en nous ne reprendrons les mêmes questions, dans les différentes périodes, que lorsqu'elles s'y présentent sous un jour nouveau" (ibid.). Tot opheldering diene een overzicht van de onderwerpen, die in het 3de tijdvak (p. 213—304) ter sprake komen. Ze zijn aangewezen in de volgende opschriften der §§ 25—34: L'écriture sainte; la doctrine de Dieu; l'angélologie; la démonologie; la mort et la vie future; le lévitisme (hierbij over het heiligdom, de priesterschap, de godsdienstige feesten en plechtigheden); pardon et expiation; la vie morale (onderverdeeld in: Pharisaïsme, exclusivisme, scepticisme, sagesse); l'Apocalypse de Daniel.

Hierop kan ik aanstonds de hoofdgrieve laten volgen, die ik tegen den heer P. heb in te brengen. Wel is hij blijkbaar een zeer vlijtig man. Voor elke bijzonderheid, die hij ter sprake brengt, heeft hij de teksten geraadpleegd, en in de noten aan den voet der bladzijden geeft hij die getrouw en nauwkeurig op. Men kan dus, wanneer men over zulk eene bijzonderheid het materiaal wenscht te overzien, zijn boek dikwerf met vrucht raadplegen. Maar als men de ontwikkeling van den godsdienst of van de godsdienstige voorstellingen onder Israël wil leeren kennen, dan zal men door deze „Théologie de l'Ancien Testa-

ment" zijn verlangen niet bevredigd zien. Er is, om het in één woord te zeggen, geen gang in; eene geschiedenis kan men haar niet noemen. Welk eene allerzonderlingste rangschikking van de stof b. v. in de §§ 26—34, waarvan ik daar de opschriften mededeelde! Wat de schrijver „le Lévitisme" noemt, had hij zonder twijfel in het derde tijdvak moeten laten voorafgaan. Desverkiezende kon hij eerst op de wijzigingen in „la doctrine de Dieu" de aandacht vestigen, naardien de eigenaardigheid van „le Lévitisme" nauw samenhangt met de meer transcendente opvatting van de godheid en het op den voorgrond treden van zijne strafeischende gerechtigheid. Maar de leer van de engelen, van de booze geesten en van 's menschen toekomst na den dood leidt de opmerkzaamheid van de hoofdzaak af. Waarom is voorts „pardon et expiation" afzonderlijk behandeld en niet met „le Lévitisme" in verband gebracht? Waarom zijn onder het opschrift „la vie morale" die vier gansch ongelijksoortige richtingen in bonte verwarring, niet gerangschikt, maar op een hoop geworpen? En hoe kon de schrijver er toe komen om met het boek Daniël te eindigen?

De moeilijkheden, waarmede de ontwerper eener Oud-Testamentische Theologie te worstelen heeft, zijn niet gering. Wij mogen dit bij onze critiek niet uit het oog verliezen. Ook zien wij niet voorbij, dat de heer P. in het belang van zijne lezers twee dingen te gelijk heeft willen doen; dat hij eendeels de verouderde handboeken van Haag en van Oehler (vert. door de Rougemont) wilde vervangen, en anderdeels de historische ontwikkeling van den Israëlietischen godsdienst in aanmerking wenschte te nemen. Zoo kon hij er toe komen om nu eens het systeem aan de historie, dan weder de historie aan het systeem ten offer te brengen. Deze overwegingen mogen er toe leiden om zijn boek niet af te keuren, maar veeleer het goede, dat het ons aanbiedt, te waardeeren en te gebruiken. Doch ons ideaal is daarin niet verwezenlijkt.

Het handboek van Kayser had den heer P. kunnen leeren, hoe hij aan de geschiedenis recht kon doen weervaren, zonder opoffering van zijn plan om de godsdienstige voorstellingen van de schrijvers des O. Testaments bijeen te brengen en te rangschikken. Beantwoordt dan dat handboek aan alle billijke eischen? Die vraag durf ik niet met „ja" beantwoorden. Ware

Kayser in leven gebleven en in de gelegenheid geweest om zijne aanteekeningen nog meer dan eens te gebruiken voor zijne lessen, dan zou hij ongetwijfeld veel verbeterd en scherper geformuleerd hebben. Hier en daar, vooral in de §§ over „das Werk Mosis" (S. 28—44), maar ook elders ontbreekt blijkbaar de laatste hand. Buitendien zijn in het boek fouten, die de auteur zelf niet erkend en dus ook bij zulk eene herziening niet weggenomen zou hebben. De volksgodsdienst wordt niet juist opgevat, zijne verhouding tot het profetisme niet helder in het licht gesteld, het profetisme zelf te zeer als eene eenheid beschouwd en aan de eigenaardigheid van sommige profeten niet genoeg recht gedaan: wat Duhm te veel geeft, geeft Kayser te weinig. Doch in weerwil hiervan is deze „Theologie des Alten Testaments" in mijne schatting eene wezenlijke aanwinst en kan het oordeelkundig gebruik daarvan met vrijmoedigheid worden aangeraden aan ieder, die de juiste opvatting van de geschiedenis der Oud-testamentische literatuur op de studie van de godsdienstige denkbeelden toegepast wil zien.

Een klein onderdeel van de Theologie des O. Testaments behandelt Dr. Th. Arndt in zijne voorlezing: *Die Stellung Ezechiels in der alttestamentlichen Prophetie* (Berlin, Haack, 1886). Hij nam zich voor aan te toonen, „dass sowohl der Gottesbegriff Ezechiels und die von ihm vorgetragene Idee des Volkes Israel, als auch das Zukunftsideal vom Verhältnisse Jahwes zu seinem Volke und die Mittel, durch welche sich der Prophet dieses Ideal verwirklicht denkt, mit einer gewissen Nothwendigkeit aus den Zeitverhältnissen und dem Charakter des Propheten sich ergeben", — en heeft dat bewijs inderdaad geleverd, zoo ver dat binnen de door hem getrokken grenzen mogelijk was. Dr. Arndt huldigt de nieuwere Pentateuchcritiek en ziet dus in *Ezech.* XL—XLVIII eene voorbereiding van de priesterlijke wetgeving, in Ezechiël zelven den vader van het Judaïsme. Wie zich de moeite geven wil, zijne voorlezing te vergelijken met mijn opstel over hetzelfde onderwerp in the *The Modern Review* 1884 (*Bibl. voor Mod. Theol. en Letterk.* V, 571—601), zal opmerken, dat mijn oordeel over den profeet iets gunstiger luidt dan het zijne, maar dat wij het

overigens niet alleen in de hoofdzaak, maar ook in de bijzonderheden geheel eens zijn.

Gaarne vestig ik hier de aandacht op eene monographie van Christian Stubbe, discipel van Siegfried te Jena, over *Die Ehe im Alten Testament* (Jena, H. Dabis, 1886). De keuze van dit onderwerp (voor doctorale dissertatie?) bewijst, dat de Heer Stubbe goed heeft rondgezien op het gebied der oud-testamentische studiën en weet, wat daar op het oogenblik aan de orde is. Wat het O. Testament over het huwelijk mededeelt, is, gelijk van zelf spreekt, herhaaldelijk bijeenverzameld en toegelicht. Over veel daarvan is niets, of althans nauwelijks iets nieuws te zeggen. Doch in twee opzichten is de vroegere behandeling van het onderwerp voor aanvulling en verbetering vatbaar. V o o r e e r s t moeten de jongste resultaten van de literarische critiek op de geschiedenis van het huwelijk onder Israël worden toegepast. T e n a n d e r e behoort te worden nagegaan, wat ten aanzien van d e v o o r g e s c h i e d e n i s van het huwelijk uit de enkele *data* van het O. T. mag worden afgeleid, in verband vooral met de nieuwere ethnologische onderzoekingen, inzonderheid betreffende de Semietische volken en stammen. Ik denk hierbij o. a. aan de studiën van de beide Maclennans (vg. *Th. T.* XIX: 655 v.), van Robertson Smith, van onzen landgenoot Wilken enz. Nu mag al aanstonds worden geconstateerd, dat de Heer Stubbe, wat het eerste punt aangaat, zich van zijn plicht ten volle bewust is geweest en goed gekweten heeft. Op bl. 1—7 zijner monographie rangschikt hij de bronnen chronologisch op eene wijze, waartegen althans door mij geen gewichtige bedenkingen zullen worden uitgebracht. Mijne vrijmoedigheid om het Hooglied en *Psalm* XLV te beschouwen als de alleroudste oorkonden, die op het onderwerp betrekking hebben, is niet zóo groot als die van den schrijver. Doch overigens schijnt mij de door hem ten grondslag gelegde opeenvolging van de wetbundels en verhalen juist. Ten aanzien van *Deut.* XXVII: 15—26, die hij (S. 54, 56) tot de regeering van Jozia brengt, zou ik hem willen verwijzen naar mijn *Hist. crit. Onderzoek*, 2de uitg., I: 127, 326. Het spreekt vanzelf, dat dit inzicht in den ouderdom van de historische getuigenissen der behandeling van het onderwerp ten

goede is gekomen. Achtereenvolgens worden besproken: Begriff der Ehe (S. 8); Verlobung; Brautstand (S. 12); die Hochzeit (S. 24); Begriff der alttestamentlichen Ehe (S. 27); Polygamie und Monogamie (S. 35); Ehe mit Ausländern (S. 46); Ehe mit Verwandten (S. 52); die Leviratsehe (S. 60—71). Uit deze inhoudsopgave blijkt nu evenwel aanstonds, dat het tweede hierboven door mij genoemde punt bij den Heer Stubbe geenszins op den voorgrond heeft gestaan. Ware dit het geval geweest, dan zou hij de stof zeer zeker anders aangevat en de onderdeelen anders gerangschikt hebben. „Verlobung, Brautstand, Hochzeit" zouden dan niet ter sprake zijn gekomen, vóordat nog over polygamie enz. en over de daaraan voorafgaande oudere vormen van verbintenissen tusschen de twee geslachten was gehandeld. De zaak is dan ook deze, dat de Schrijver de nieuwere ethnologie wel hier en daar vermeldt, maar daaraan niet de aandacht wijdt, die zij in elk geval verdient, hetzij men haar volge, hetzij men haar verwerpe. Vóor mij ligt de nieuwste bijdrage van Prof. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge, University Press, 1885), door onzen Schrijver nog niet geraadpleegd. Aan dat boek alleen is reeds voor „het huwelijk in het O. Testament" vrij wat te ontleenen, genoeg zelfs om te leiden tot eene geheele omwerking van Stubbe's studie. De monographie over het onderwerp moet dan ook nog worden geschreven; het boek, dat wij nu ontvingen, bereidt haar voor; enkele gedeelten kunnen zelfs, zooals zij daar liggen, in de bedoelde monographie worden opgenomen, maar in zijn geheel maakt het haar niet overbodig.

Het ligt in den aard der zaak, dat ik dit hier slechts kan aanstippen: de quaestiën zijn wel te moeilijk en te groot van omvang, dan dat zelfs aan eene voorloopige behandeling daarvan in dit overzicht kan worden gedacht. Ook in de verdere critiek van Stubbe's monographie moet ik mij bepalen tot enkele wenken en vragen. Ik heb bezwaar tegen de plaats, daarin aan de etymologie ingeruimd. De gissingen over de oorspronkelijke beteekenis van איש, גבר (S. 9), כלה, חתן (S. 12), פילגש (S. 36), שפחה, אמה (S. 38) en vooral van de uitdrukkingen, die in *Lev.* XVIII vv. gebezigd worden ter kenschetsing van de verboden huwelijken (S. 27 vg. 56—59), schijnen mij meest alle zeer gewaagd en zouden, al stonden zij vast,

weinig afdoen: de zóo ver gedreven woordafleiding houdt geen voeling meer met historische feiten en toestanden. Hier en daar zijn de gevolgtrekkingen, die de schrijver uit de teksten afleidt, niet vrij van gezochtheid. Het plotseling verschijnen en verdwijnen van Ketura (?) in *Gen.* XXV heeft zeker met de afkeuring van de polygamie niets te maken (S. 41). Ook bij den Kroniekschrijver vind ik van die afkeuring geen spoor (S. 43); zijn lieveling Abia houdt er, gelijk de schrijver zelf ons herinnert (S. 40), 14 vrouwen op na. Wordt S. 44 wel genoeg in het oog gehouden, dat de auteur van *Esther* den harem van den Perzischen koning der koningen wil beschrijven? Is er voldoende grond om de geloofwaardigheid van *Ezr.* (IX,) X in twijfel te trekken (S. 50)? Mag uit *Gen.* XXXVIII: 26 worden afgeleid, dat Juda zelf zich verplicht achtte zijne schoondochter te huwen (S. 61)? Is de opvatting van *Ruth* IV (S. 68 ff.) eenvoudig en natuurlijk? Betreffende kleinigheden teeken ik aan, dat de schrijfwijzen Naëmi en Zelaphehad geen aanbeveling verdienen en dat de titel der verhandeling van Robertson Smith in Vol. IX van *The Journal of Philology* S. 11 n. 3 en elders onjuist wordt opgegeven.

Doch genoeg ten bewijze, dat ik de studie van den heer Stubbe met de opmerkzaamheid, waarop zij aanspraak heeft, heb nagegaan. Kan ik haar niet voor afdoende houden, veel minder nog wil ik geacht worden hare waarde te miskennen. Moge de Schrijver het belangrijke onderwerp niet uit het oog verliezen en het later definitief behandelen!

Dr. L. Horst, bekend door zijn geschrift over *Lev.* XVII vv. en Ezechiël (vg. *Th. T.* XVI: 645 vv.), thans Pfarrvikar te Colmar, heeft den beoefenaren der middeleeuwsche kerk- en dogmengeschiedenis een werkelijken dienst bewezen door eene Duitsche vertaling te leveren van een onuitgegeven Arabisch tractaat. Van wien het afkomstig is en wat het inhoudt, blijkt uit den titel van zijn geschrift: *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens uebersetzt und eingeleitet* (Colmar, E. Barth, 1886). Het eenige bekende Arabische HS. bevindt zich te Rome in de Vaticaansche Bibliotheek en is daar in 1880 door den heer Horst afgeschreven. Hij zou gaarne ook den Arabischen tekst in het licht hebben

gezonden, maar moest zich, om de kosten, bepalen tot de uitgave zijner vertaling, die 127 bladzijden inneemt. Hij laat daaraan eene wel geschreven inleiding voorafgaan (S. IX—XXVIII), waarin het tractaat „over het bewijs voor de waarheid des geloofs" gekarakteriseerd en verder aangetoond wordt, dat de auteur niemand anders is dan Elia bar Schinâjâ, Nestoriaansch Metropolitaan van Nisibis in Perzië, gestorven in het jaar 1049 onzer jaartelling. Het tractaat zelf heeft vier deelen. In het 1ste wordt het Nestoriaansche Christendom verdedigd tegen de Mohammedanen en de Joden; in het 2de tegen de Melkieten en de Jacobieten; het 3de deel handelt over hetgeen „de oosterlingen" — zooals Elia zijne geloofsgenooten noemt — op de andere christenen voor hebben; het 4de rechtvaardigt de scheiding tusschen de Nestorianen en de andersdenkenden en wijst de pretensiën af, waarmede de laatstgenoemden optreden. — Dat de hier gevoerde polemiek slechts historisch belang heeft, behoeft niet te worden gezegd; het is evenwel een zeer groot historisch belang, en Dr. Horst heeft zich door de openbaarmaking zijner vertaling — waaraan niet geringe arbeid en veel zorg is besteed — aanspraak verworven op onze erkentelijkheid.

24 Mei 1886. A. K.

Studia biblica 1) zijn, wat de volledige titel aankondigt, *essays in biblical archaeology and criticism and kindred subjects*, geschreven door eenige leden der Universiteit te Oxford. De elf verhandelingen, alle over theologische onderwerpen loopende, zijn eerst gelezen en besproken in een kring van professoren en studenten en daarna met elkaar uitgegeven, om in ruimeren kring, zoowel zelfstandige studie van den Bijbel en de eeuwen waarin hij geschreven is, als het gemeenschapsgevoel der theologen, die verschillende onderdeelen van hun vak beoefenen, te bevorderen.

De veelsoortige inhoud van het boek maakt het een verslaggever zeer moeilijk. Ik althans voel mij volstrekt niet be-

---

1) Oxford. 1885. Prijs *f* 6.85.

voegd, over al de hier behandelde onderwerpen een eigen gevoelen uit te spreken. Gelukkig is dit ook niet noodig.

Laat mij vóor alles den inhoud meedeelen! S. R. Driver schreef over het Tetragrammaton; F. H. Woods over het licht, dat de Septuaginta over de boeken Samuel verspreidt; A. Neubauer over de dialecten, die in Palestina in den tijd van Jezus gesproken werden, en over eenige pas ontdekte Temanietische en Nabateesche opschriften; A. Edersheim over de nieuwe theorie van den oorsprong en de samenstelling der synoptische evangeliën van G. Wetzel; W. Sanday over een aan Theophilus van Antiochië toegeschreven commentaar op de evangeliën, den tekst van den codex Rossanensis, en over een Vulgatahandschrift van den Jakobusbrief, waarover wij eerst eene verhandeling kregen van J. Wordsworth; G. W. Gwilliam schreef over een Syrisch handschrift der evangeliën uit de vijfde eeuw, en T. Randell over den datum van Polycarpus' dood.

Eenige opmerkingen over een paar dier stukken! Dat van prof. Driver „recent theories on the origin and nature of the tetragrammaton" brengt dit moeilijk vraagstuk niet veel verder. Ook klemmen de redeneeringen van den geleerden schrijver niet altijd. Immers, wat beduidt het, dat hij, na op gezag der meest bevoegde beoordeelaars te hebben gesteld, dat de naam יהוה van Hebreeuwschen oorsprong is, voortgaat (p. 12): *dus* nemen wij aan, dat het een derivatum is van היה? Met even weinig recht zegt hij, p. 15, na betoogd te hebben, dat geene afleiding van den naam van een Hif'il-vorm boven bedenking verheven is: *dus* de naam kan veilig voor een Kalvorm gehouden worden; waarop dan dadelijk aangeraden wordt, bij de verklaring zoo dicht mogelijk bij Ex. 3 : 14 te blijven. De conclusie toont, dat de schrijver de geheele zaak nog zeer twijfelachtig vindt. Terecht! Men vindt intusschen bij hem de jongste literatuur over het onderwerp.

Het stuk van F. H. Woods over de Septuaginta op Samuel is eene proeve van gezonde kritiek. Wie dat bijbelboek wil bestudeeren mag niet verzuimen van zijne vele leerzame opmerkingen kennis te nemen. Vreemd, dat hij Wellhausens boek *Der Text der Bücher Samuels* niet schijnt te kennen en Lagarde's *Vetus Testamentum Graece* I — waarvan ik hartelijk hoop, dat ook deel II zal verschijnen — niet gebruikt.

Eene rijke literatuur met vele gezonde opmerkingen over het onderwerp vindt men in Dr. Neubauers verhandeling over de dialecten die in de eerste eeuw in Palestina gesproken werden. Onder andere laat hij uit vele plaatsen zien, dat het Hebreeuwsch naast het Arameesch zeer lang, tot het begin onzer jaartelling toe, bestaan heeft. Dit is ook zeer begrijpelijk. Immers, het Hebreeuwsch of een nauw daarmee verwant dialect was de volkstaal, niet alleen in Judea, maar ook in andere deelen van Palestina, bij Israëlieten, Filistijnen, Edomieten, Moabieten en Ammonieten. Geen wonder, dat zij niet dan langzaam voor het West-Arameesch, de taal van het buitenlandsch verkeer, week.

De Temanietische opschriften hebben met reden de aandacht getrokken, zelfs afgezien van den inhoud, omdat zij ons leeren, dat reeds in de zevende eeuw vóor Chr. te Tema in Arabië een Arameesche tongval althans zoo bekend was, dat men daarin opschriften vervaardigde. Ook geeft menige bijzonderheid, vooral eenige godennamen, licht over een land, waarvan wij uit dien tijd zoo luttel weten. Dr. Neubauer monstert de inscripties, waarvan reeds verklaringen gegeven waren, en geeft ook in eene bijlage een proeve van de Nabateesche, die door Euting en Huber gevonden zijn. Schreef Neubauer thans over dit onderwerp, dan zou hij eene rijker literatuur tot zijn dienst hebben. Immers, nu is verschenen Julius Euting *Nabatäische Inschriften aus Arabiën*, waarin niet alleen vollediger en nauwkeuriger het gevondene, maar ook èn door Euting èn door Th. Nöldeke èn door A. van Gutschmid veel tot verklaring gegeven wordt. Bij de gevolgtrekkingen, die Dr. Neubauer uit de opschriften, die hij behandelt, maakt, zij het mij vergund op te merken, dat eenige kritiek op de Bijbelboeken niet zou geschaad hebben. Immers, wanneer hij, sprekende over de vraag, welke taal de Hebreërs vóor hunne komst in Kanaän gebruikten, verzekert, dat dit ongetwijfeld de Arameesche geweest is, omdat Abram uit Haran kwam, waar het Arameesch werd gebruikt, en op dit spoor voortgaande, den naam אברם verklaart door אב ארם, vader van Aram, en Sarai een Arameeschen woordvorm noemt, dan slaan wij dit liefst, met al wat hij verder uit de verhalen van den Pentateuch haalt, over. Op dit gebied is hij geen vertrouwbare gids.

Eene groote verdienste van dit en de andere stukken in deze verzameling komt mij voor, de rijkdom der aangegeven litteratuur te zijn. Uit allerlei boeken en tijdschriften is bij elkaar gehaald wat ter zake dient; zij leiden dus uitstekend in de studie der onderwerpen in. Moge het bij dezen eersten bundel niet blijven, maar de auteurs genoeg aanmoediging vinden om ons meer vruchten van hun gezamenlijken arbeid te geven!

Mythen en droomen. Eenige bladzijden uit de vroegste geschiedenis van het menschelijk denken van E. Clodd, door J. H. Maronier uit het Engelsch bewerkt [1]), is van den schrijver van *De kindsheid der wereld* en *De kindsheid der godsdiensten*, maar voor ietwat meer ontwikkelde lezers saamgesteld, al is het wat sterk door den vertaler gezegd, dat „het van wetenschappelijken aard is, niet voor jonge menschen maar voor mannen van het vak bestemd." Of liever — daargelaten wat de schrijver er van bedoeld heeft — voor mannen van het vak is het niet zeer geschikt, althans niet in de Nederlandsche bewerking. Hierin nu zijn door den vertaler niet opgenomen die gedeelten van het oorspronkelijk werk, waarin Clodd zijne beschouwingswijze tegen andersdenkenden verdedigt. Ik vrees evenwel, dat die weggelaten stukken het werk niet waarlijk wetenschappelijker, te weten misschien wel geleerder, maar niet grondiger, maken. Immers, gemis aan methodische indeeling der stof is het zwakke punt van het werk, en dit hangt nauw samen met de bijeenvoeging van het ongelijksoortige in de voorstellingen en denkbeelden van den schrijver. Het boek is in tweeën gesplitst: I De mythe in hare geboorte en ontwikkeling; II Droomen, in verband met het geloof aan het bovennatuurlijke. In beide afdeelingen zijn tal van wetenswaardige zaken behandeld, met vele voorbeelden helder toegelicht. Het werk kan daarom velen tot nut en genoegen zijn, door hen in te leiden in de behandelde onderwerpen en te prikkelen tot onderzoek. Voor meergevorderde catechisanten is het zeker zeer dienstig.

Reeds geruimen tijd was het *Lehrbuch der neutestamentlichen*

1) Amsterdam 1886 Prijs *f* 1,90.

Zeitgeschichte van Dr. E. Schürer uitverkocht en verlangde menigeen naar eene tweede uitgaaf. Nu is een aanvang gemaakt met de vervulling van dien wensch door de verschijning van het tweede deel der *Geschichte des jüdischen volkes im Zeitalter Jesu Christi* [1]), terwijl de auteur belooft, dat het eerste deel met de registers binnen den tijd van een jaar zal uitkomen. De omvang van dit tweede deel, dat *die inneren Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.* behandelt, is bijna driemaal die van het tweede deel van het *Lehrbuch*. Het was drie-, nu is het bijna negenhonderd bladzijden groot. In volledigheid staat dit werk dientengevolge zeer verre boven het vorige. Om een paar voorbeelden te geven. In het *Lehrbuch* worden de zoogenaamde Grieksche steden in twaalf bladzijden besproken (bl. 378—385, 396—401); hier heeft de auteur voor dit onderwerp niet minder dan 81 bl. (50—131) noodig; niet alleen wordt de beteekenis dier plaatsen en de inrichting van haar bestaan nauwkeuriger uiteengezet, maar drie en dertig van haar worden afzonderlijk behandeld, waarbij alles opgegeven wordt, wat van hare namen, munten, bestuur en geschiedenis bekend is. De priesterschap en de tempeldienst, in het *Lehrbuch* overgeslagen, beslaan hier bl. 175 tot 248; de behandeling van de schriftgeleerdheid is van 22 op 77 bl. uitgedijd, enz. Bijna geheel nieuw zijn § 32 en 33, getiteld: *Die palästinensisch jüdische Literatur*, en *die hellenistisch jüdische Literatur*, van bl. 575 tot 831, die eene — zoover ik zie — volledige opsomming met uitvoerige bespreking bevatten van alle Joodsche werken, in dit tijdvak te boek gesteld, en van alle Christelijke, waarvan een gedeelte van Joodschen oorsprong is.

Het behoeft nauwelijks opgemerkt te worden, dat dit werk, evenals het vorige, uitmunt door de rijke, zoo veel mogelijk volledige, opgave van bronnen. Inderdaad, het is verbazend, hoeveel titels van boeken en verhandelingen ons hier bij alle onderwerpen opgegeven worden, terwijl nu, nog uitvoeriger dan in het *Lehrbuch*, de plaatsen, waarop het bij de beoordeeling eener kwestie aankomt, in extenso worden meegedeeld. Kregen wij bijv. vroeger al de plaatsen van Jozefus, waar over

---

1) Leipzig, 1886. Prijs 13 Mark.

Farizeën en Sadduceën gesproken wordt, in het Grieksch vóor ons, nu ontvangen wij daarenboven alle plaatsen in de Misjna die over hen handelen, maar vertaald.

Het werk is een kostelijk leerboek, waarvan de waarde schier onschatbaar is. Maar waarom heeft prof. Schürer den titel van *Lehrbuch* in die van *Geschichte des jüdischen Volkes* veranderd? Van eene geschiedenis heeft zijn boek niets. Immers, een geschiedschrijver stelt ons een volk vóor oogen, zooveel mogelijk in zijn geheel en in zijne ontwikkeling. Al moet hij de deelen van den toestand en het leven des volks afzonderlijk behandelen, omdat anders noch hijzelf noch zijne lezers het onderwerp kunnen overzien, hij zal nooit verzuimen op den samenhang dier deelen te wijzen, om niet door het letten op de boomen het bosch voorbij te zien. Indien hij zijn taak goed begrijpt, zal hij zich wachten, zijne teekeningen af te breken door kritische beschouwingen, tenzij ze strekken om den gang van het betoog op te helderen. Maar Schürers boek is voor een groot gedeelte eene aaneenschakeling van artikelen, die onveranderd voor eene Real Encyclopaedie geschikt zijn, en gelijkt dus volstrekt niet op een geschiedboek.

Dat de waarde dier talrijke verhandelingen zeer verschillend is, spreekt vanzelf. Hoe geleerd Schürer ook is, hij kan onmogelijk in al die onderwerpen even goed thuis zijn. Zoo is het eene geheel verkeerde methode, bij de behandeling van het leven onder de Wet eenvoudig eene reeks plaatsen uit de Misjna aan te halen en den inhoud dier wetsbepalingen te doen dienen als beschrijving van het leven zelf. Hierbij worden vooreerst Tozefta en Boraita ter zij gelaten, en daarenboven aan het Jodendom onrecht aangedaan. Of is het geen onrecht, wanneer iemand bij het bespreken van den sabbat alleen de belachelijke casuïstiek bloot legt, en verzuimt daarbij op de hoofdzaak de aandacht te vestigen: de sabbat was een vreugdedag en een dag van godsdienstoefening? Natuurlijk wordt deze laatste op andere plaatsen besproken, maar wie ze hier niet nevens het blij karakter van den rustdag op den voorgrond zet, miskent den sabbat. Zijne viering was een onbeschrijfelijke zegen voor het Jodendom, en bij Schürer krijgt men den indruk, dat het louter een plaag was.

De geheele § 28, getiteld: het leven onder de Wet, is het

zwakste deel van het boek. Wat wij onder dit opschrift krijgen past hieronder eigenlijk in het geheel niet. Immers, sabbatviering, zorg voor reinheid, gebed en dergelijke behooren tot het gebied van den godsdienst; terwijl wij bij „het leven" denken aan het maatschappelijk en staatkundig leven. Wat werd er, vragen wij, van het huwelijk, de kinderopvoeding, het staatsbestuur, het recht, onder den invloed der Wet? Wil men het Jodendom in de eerste eeuw kennen, dan moet hierop waarlijk niet in de laatste plaats onze aandacht gericht zijn. Maar hiervan ontvangen wij niets.

Het schijnt ondankbaar, met een boek als Schürers *Geschichte* in handen, te klagen over gemis aan volledigheid, en toch mogen wij niet nalaten dit te doen, omdat het voortvloeit uit eene min juiste opvatting van het onderwerp. Bij de behandeling der geschiedenis van het Joodsche volk in Jezus' eeuw konden wij honderden bijzonderheden, die ons hier geleverd worden, zonder groot schade missen, maar verlangen wij te recht, het volk in zijn dagelijksch doen en laten voor oogen te krijgen.

Doch, na vrijmoedig gezegd te hebben, wat mij van Schürers werk de zwakke zijde schijnt te zijn, mag ik met te grooter vrijheid nogmaals het loven en aanprijzen. Het is een zeer nauwgezet bearbeid en, kort en goed, onmisbaar studieboek voor iedereen, die de Joden onder de Herodessen wil leeren kennen. De ontzaglijke schat van boeken en tijdschriftartikelen over al de behandelde onderwerpen bijeengegaard, de zorgvuldige bespreking der uiteenloopende gevoelens over punten waaromtrent verschil van meening bestaat, de volledigheid waarmee bijv. de Joodsche literatuur wordt opgegeven en behandeld, maken het tot eene zeer groote aanwinst en geeft prof. Schürer aanspraak op onzen warmen dank voor de ongeloofelijke moeite, aan dit werk besteed. Met verlangen zien wij de verschijning van het eerste deel en de registers te gemoet.

Aangelokt door den bescheiden titel: *Geschichte der Stadt Jerusalem und ihrer merkwürdigsten Gebäude nach den Berichten des jüdischen Geschichtschreibers Flavius Josephus* van M. V. Sattler, ontbood ik het werkje met de afzonderlijk ver-

krijgbare gravure, die de stad Jeruzalem tijdens Jezus voorstelt [1]). Nu, de plaat is tamelijk fraai, maar het boekje heeft geen waarde hoegenaamd, door het volslagen gemis aan kritiek. De opmerking, waarmee het aanvangt, dat Jeruzalem uit de kolonie van Melchisedek is ontstaan, doet niet veel goeds verwachten, en reeds een eenvoudige beschouwing van Jeruzalems plattegrond openbaart duidelijk het gemis aan historischen zin. *Jeruzalem tijdens Jezus Chr. volgens Fl. Josefus* staat er boven; maar hij geeft ons toch Golgotha, de ware via dolorosa, de avondmaalszaal, het paleis van den hoogepriester en Gethsemane te aanschouwen — alles zeker volgens Jozefus! De schrijver weet voorts zeer veel van den Salomonischen tempel, die reeds een voorhof der heidenen en een Jodenvoorhof (sic!) had. Sapienti sat!

Dr. H. Ploss, een medicus, sluit zich in zijn *Geschichtliches und ethnologisches über Knabenbeschneidung* [2]) — een overdruk uit het *Archiv f. Gesch. der Medicin u. med. Geogr.* VIII, 3 — geheel aan bij Dr. G. A. Wilken, wiens slotsommen neergelegd zijn in zijne verhandeling *De besnijdenis bij de volken van den Indischen Archipel*, in de *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Ned. Indië*, 4de Volgr. X [3]). Welke de oorsprong van de besnijdenis is geweest, mag nu vrij wel uitgemaakt heeten: men meende door die kunstbewerking de vruchtbaarheid van den coitus te bevorderen.

Naar aanleiding der vermelding van Dr. Ploss, die, helaas! kort na de uitgave dezer verhandeling overleden is, veroorloof ik mij eene uitweiding. De geschiedenis der beschaving heeft veel aan hem te danken. Zijne werken zijn: Ueber die Lage und Stellung der Frau während der Geburt (1872), Das kind in Brauch und Sitte der Völker (2te Aufg. 1882), Das kleine kind vom Tragbett bis zum ersten Schritt (2te Aufg. 1884), Das Weib in der Natur- und Völkerkunde (1885). Ook zonder nadere aanwijzing begrijpt men licht, hoeveel belangrijks tot verklaring ook van oude godsdienstige gebruiken hier geleverd

1) München, 1884. Prijs 3 Mark: de gravure 2 M.
2) Leipzig, 1815, Prijs ƒ 0.65.
3) 's Gravenhage. 1835.

kan zijn. Op de toelichting van éene Bijbelsche uitdrukking zij het mij vergund de aandacht te vestigen, nl. op die van „op iemands knieën baren", Gen. 30 : 3; 50 : 23. Hierover schreef prof. B. Stade eene verhandeling (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, afl. 1 van den loopenden jaargang, welks inhoud Kuenen boven opgaf.) Het meerendeel van hetgeen hij daarin tot verklaring meedeelt is aan een paar van Ploss' werken ontleend. Maar naar het mij voorkomt, begaat de geleerde schrijver de fout, gebruiken die niets met elkaar te maken hebben met elkaar in verband te brengen. Wat het plaatsen van een jong kind op de knie van den vader uitstaande heeft met het bevallen der vrouw op den schoot van een ander mensch, vat ik niet. Job 3 : 12: „Waarom kwamen mij knieën tegen, en borsten die ik kon zuigen?" komt mij voor, genoeg verklaard te zijn, als wij opmerken, dat een pas geboren kind, al wordt het eerst in de armen genomen en niet in den schoot van de vroedvrouw opgevangen — waarop Stade den nadruk legt — toch uit den aard der zaak zeer spoedig op den schoot wordt gelegd, zoodat de vraag: Waarom kwamen mij knieën tegen? eene natuurlijke uitdrukking is voor: Waarom heeft men mij liefderijk verpleegd, in plaats van mij onverzorgd laten liggen, dus laten sterven? Ook Stade's verklaring van het wanhopige: „als gij ziet op האבנים" in Exod. 1 : 16, is m. i. niet beter dan vorige. Stade leest כְּרַכַּים „knieën" en verklaart: Als gij het kind op de knieën ziet liggen van hem of haar, die de barende vrouw op de knieën houdt, d. i. dadelijk na de geboorte. Maar, afgezien van de onbegrijpelijke breviloquenz, waaraan zich de schrijver zou schuldig gemaakt hebben, indien hij dit alles had willen uitdrukken met de woorden: „wanneer gij (het) op de knieën zult zien," hoe kan een kind dat geboren wordt komen te liggen op de knieën van denzelfden persoon, die de barende op de knieën houdt? Dit is immers onmogelijk? Daargelaten hetgeen over deze twee plaatsen wordt gezegd, komt het mij voor, dat de verdienste der verhandeling ligt in de verklaring der uitdrukking „op iemands knieën baren", waarbij Ploss goede diensten bewijst. De eerste tekst bevat een woord van Rachel, die, zelve kinderloos, hare slavin aan haar man geeft, „opdat zij op mijne knieën bare en ik uit haar gebouwd worde. Dat

dit beteekent: opdat hare kinderen voor de mijne gelden, is onbetwist. Maar vanwaar de uitdrukking? De andere handelt over Jozef, op wiens knieën ook Machirs zonen geboren werden. Licht over de zegswijze „op iemands knieën baren" verspreidt het feit, dat het bij zeer onderscheiden volken gewoonte is geweest, eene vrouw te doen bevallen op den schoot van een mensch, liefst den vader. Daar dit eene zware taak was, is het niet onmogelijk, dat het gebruik van de zoogenaamde sella parturientis hieruit is te verklaren. Op die stoel, waarvan de zitting een halvemaansvorm had, zat de vrouw dus ongeveer als op den schoot van een mensch met van elkaar verwijderde knieën. De persoon, op wiens schoot de barende zit, is niet de vroedvrouw. Deze zit, op de afbeeldingen die wij van de zaak hebben (Ploss *Das Weib* II. 238 ff.), gehurkt vóor de barende — wat ook in den aard der zaak ligt. De meening, dat die houding voor de barende de gemakkelijkste was en de geboorte bespoedigde, kan tot het gebruik de vrouw op schoot te nemen geleid hebben; maar er is wellicht het denkbeeld bijgekomen, dat die persoon daardoor als het ware iets van de moeite en de pijn overnam, er althans deel aan nam. De echtgenoot was dan het eerst hiertoe geroepen. Iets dergelijks ligt waarschijnlijk aan het, zoo vreemde, gebruik der couvade ten grondslag. Is dit zoo, dat is het zeer begrijpelijk, dat Rachel Bilha, als zij een kind moet ter wereld brengen, op haar eigen schoot neemt. Zoo brengt zij dat als het ware mee ter wereld; het is voor een deel haar kind. Schuilt dit ook in de woorden, dat Machirs zonen op Jozefs knieën geboren werden? Stade zoekt hierin alleen de erkenning der afstamming, niet de adoptie; omdat wij niets vernemen, dat Machirs zonen door Jozef als de zijne aangenomen zijn; maar zijn betoog hierover laat in duidelijkheid veel te wenschen over. Inderdaad kan de erkenning, dat de Machirieten tot den echten Jozefstam behoorden, wel degelijk den schrijver na aan 't hart gelegen hebben. Machir toch, Joz. 17 : 1 v. de oudste, Num. 26 : 29 vv. de eenige zoon van Manasse, was de stamvader der familiën, die in den tijd der richteren het eigenlijk Kanaän verlaten en zich in Gilead neergezet hebben. Dat dit hen deed dalen in de schatting van de stammen in West Palestina, vooral sedert zij door de Syriërs ge-

drukt en van macht beroofd werden, is natuurlijk en wordt ook geleerd door 1 Kron. 7 : 14, waar de eerste zoon van Manasse Asriël is en Machir slechts de zoon van een Syrisch bijwijf heet. Tegenover die neiging, Machir te doen dalen, getuigt Gen. 50 : 23. Jozef zag de kleinkinderen van Efraim, en de zonen van Machir ben Manasse werden op zijne knieën geboren: de Machirieten zijn volbloed zonen van Jozef.

Van H. L. Strack's *Hebräische Grammatik* (*Porta linguarum orientalium* I), die het eerst in 1883 verscheen (zie *Theol. Tijdschr.* XVII, 501 v.), heeft reeds eene tweede uitgave het licht gezien. Zij is bijna zestig bladzijden grooter geworden, vooral doordat er eene beknopte syntaxis bijgevoegd is, maar ook omdat de opgaven van literatuur en de chrestomathie uitgebreid zijn. Het boek heeft daardoor in waarde veel gewonnen.

H. O.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Theol. Studien und Kritiken, 1886, III. Abhandlungen. Gloatz, Wunder und Naturgesetz. — Gedanken und Bemerkungen. Nöldechen, Am Nil und am Bagradas 191 und 197; Buchwald, Zu dem Dessauer Streite über die Frage, ob der Christ Dichtungen und Schauspiele, welche biblische Stoffe behandeln, anhören und schauen dürfe. — Rezensionen. Mangold, der Römerbrief (rez. von Schlatter).

Mind n°. XL (October, 1885). J. Sully, Comparison; E. Montgomery, Space and Touch III; Shadworth H. Hodgson, Free-will and Compulsory Determinism. — Research. G. S. Hall and H. H. Donaldson, Motor Sensations on the Skin.- Critical Notices (H. Lotze, Metaphysic; W. L. Davidson, the Logic of Definition; Scotus Novanticus, Ethica; J. Royce, the religious aspect of Philosophy; F. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens. — New Books. Notes and Correspondence (Dr. J. Martineau).

Mind n° XLI (January, 1886). J. Dewey, the Psychological Standpoint; K. Pearson, Meister Eckehart, the Mystic; W. Mitchell, Moral Obligation; J. Jacobs, the Need of a Society for Experimental Psychology. — Research. G. S. Hall and J. Jastrow, Rhythm I; J. M. Cattell, the Time it takes to see and name Objects. — Discussion. H. M. Stanley, Feeling and Emotion; C. Read, Mercier's Classification of Feelings; F. H. Bradley, on the Analysis of Comparison; J. M. Rigg, Notes on Aristotle's Psychology in relation to Modern Thought. — Critical Notices (Bosanquet, Knowledge and Reality; M. Friedländer, the Guide of the Perplexed by Maimonides; Ribot,

les maladies de la personalité; Carriere, Aesthetik; Teichmüller, Literarische Fehden im vierten Jahrh. v. Chr.). — New Books. — Notes and Correspondence.

Mind n° XLII (April, 1886). J. Dewey, Psychology as Philosophic Method; C. Lloyd Morgan, On the study of Animal Intelligence; G. S. Fullerton, Conceivability and the Infinite; H. Sidgwick, the Historical Method. — Research. J. M. Cattell, the time taken up by Cerebral Operations. — Discussion. A. W. Benn, Habit and Progress. — Critical Notices. Murray's Handbook of Psychology (Adamson), Haddon, the Larger Life (Hodgson); Sorley, on the Ethics of Naturalism (Whittaker); Seth, Scottish Philosophy (Editor); Beaussire, les Principes de la Morale (Rashdall); Steinthal, Allgemeine Ethik (Alexander). — New Books. Notes and Correspondence.

Jahrbücher für prot. Theologie, 1886, I. Graue, ein Beitrag zur religiösen Würdigung der Geschichtsphilosophie; Katzer, Kant's Lehre von der Kirche; R. A. Lipsius, Passiones Petri et Pauli; H. Holtzmann, der Leserkreis des Römerbriefes; F. Görres, Leovigild, König der Westgothen in Spanien und Septimanien, der letzte Arianerkönig; R. A. Lipsius, Nachträgliches zu den Passiones Petri et Pauli.

Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis, I, 3. Dr. A. C. Duker, tien jaren uit de heerschappij der kerkelijke tucht binnen Franeker; Dr. W. C. van Manen, de procedure tegen Pontraan van Hattem; Dr. J. G. R. Acquoy, een weinig bekend gedicht van Hendrik van Kalkar.

I, 4. S. D. van Veen, de reformatie der Kerken in het Graafschap Lingen; Mr. W. B. S. Boele, Adviezen betreffende het doopen van de kinderen der Roomschgezinden in de Gereformeerde kerken te Groningen; Overzicht van geschriften betreffende de Nederlandsche Kerkgeschiedenis over de jaren 1884 en 1885.

VARIA.

Het Theologisch Tijdschrift onthoudt zich van deelneming aan den strijd in de Nederlandsche Hervormde Kerk. Het kan dus ook geen critiek leveren van de daardoor uitgelokte geschriften en moet zich bepalen tot de bloote vermelding van die, welke der Redactie zijn toegezonden. Dit valt gemakkelijk genoeg, want het betreft alleen de brochures: *Medegetuigenis in zake het Kerkelijk incident te Amsterdam*, door J. H. Gunning Jr. Wat Prof. Gunning in het midden brengt, wordt steeds door velen met belangstelling vernomen, en zoo zal ook dit geschrift reeds zijnen weg gevonden hebben.

Onder redactie van F. W. N. Hugenholtz verschijnen *Stemmen uit de Vrije Hollandsche gemeente te Grand Rapids Michigan*, voor *f* 2.50 te verkrijgen. Wat zij behelzen, kan men licht gissen. De bouwlieden der jonge gemeente wenschen te stichten en zijn gedwongen zich te verdedigen. Beide doen zij in de vier tot dusver verschenen afleveringen, wier lezing ons den indruk achterliet, dat in Grand Rapids een goed werk ernstig en praktisch aangevangen is. Er ruste zegen op!

EEN APOCALYPSE UIT DE DERDE EEUW.

Aan het slot van zijn jongste werk [1]) beproefde B. Aubé, door zijn schriften over de eerste eeuwen des Christendoms ook bij ons niet onbekend, een verklaring te geven van een fragment uit Commodianus' *Carmen Apologeticum* [2]). Het is geheel zijn eigen werk. Opzettelijk had hij geen kennis genomen van hetgeen over dit gedicht in zijn vaderland of daarbuiten geschreven werd [3]). Door deze vrijwillige onthouding meende hij vrijer te kunnen wezen in zijn kritiek. Mocht hij tot dezelfde slotsommen komen als geleerden in Frankrijk of Duitschland, dan zouden zijn lezers de meermalen tegen hem gerichte beschuldiging niet kunnen herhalen, dat hij zijn denkbeelden aan anderen ontleende. Wanneer dit het geval niet is, dan verzoekt hij hen te bedenken, dat het *Carmen* tot de sibyllijnsche boeken behoort, die voor verschillende verklaringen vatbaar zijn [4]).

Het gevoelen van den geleerden schrijver over den tijd van het ontstaan van het gedicht is inderdaad nieuw. Maar daarover zal hij zich toch wel niet behoeven te verontschuldigen, allerminst bij de lezers, voor wie zijn boek bestemd is. De eenige vraag is natuurlijk deze: zijn de door hem gegeven bewijzen overtuigend? Maar voordat wij daarmede kennis ma-

---

1) *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle* (249—284), Paris 1885.

2) Overgedrukt uit de *Revue Archéologique*, Nov.—Dec. 1883.

3) Slechts enkele bladzijden over Commodianus uit de „Histoire générale de la littérature du moyen-âge en Occident" van A. Ebert te Leipzig waren hem bekend.

4) Vreemd klinkt de bewering: „Si les idées énoncées ici sont différentes de celles généralement reçues par ceux qui ont fait du *Carmen* l'objet de leurs études, j'accorde que ce soit tant pis pour moi."

ken, zal het waarschijnlijk voor de meeste lezers noodig zijn, dat zij zich oriënteeren.

Ruim dertig jaren geleden zag het *Carmen Apologeticum adversus Judaeos et gentes* voor het eerst het licht [1]). In de bibliotheek van Thomas Phillipps te Middlehill in het graafschap Worcester vond een benedictijner monnik in de abdij van Solesmes een oud handschrift, dat, behalve eenige verhandelingen van Augustinus en Hiëronymus, een latijnsch gedicht bevatte. Aan het eind der laatste bladzijde gelukte het hem met veel moeite nog de woorden: Explicit tractatus sancti episcopi . . . te ontcijferen. De eerste daarop volgende regel was onleesbaar, terwijl op de tweede de letters: Com . . . od . . . nog te onderscheiden waren. Niet lang behoefde Pitra — zoo heette de monnik — naar den naam des schrijvers te gissen. Reeds lang kende men de *Instructiones adversus gentium deos* [2]) van Commodianus, die van zich zelven getuigt:

> Ego similiter erravi tempore multo . . .
> Abstuli me tandem inde legendo de lege . . .
> Ob ea perdoctus, ignaros instruo verum.
> Et ego qui moneo, idem fui nescius, errans,
> . . . . sensi ipse ruinam.
> Idcirco commoneo vulneratos cautius ire.

En de auteur van het Carmen:

> Errabam ignarus, spatians, spe captus inani,
> Aggressusque fui, traditor, in codice legis,
> Quid ibi rescirem.

---

1) In 1852 verscheen het eerste deel van een *Spicilegium Solesmense*, complectens sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, selecta graecis orientalibusque et latinis codicibus, publici iuris facta curante Domno J. B. Pitra, O. S. B. monacho e congregatione gallica, nonnullis ex Abbatia Solesmensi opem conferentibus (Parisiis, MDCCCLII). In de Prolegomena (p. XVI—XXV) worden belangrijke opmerkingen gegeven over het *Carmen*, terwijl de zeer bedorven tekst met critische noten verrijkt is (p. 20—49, 537—548).

2) In 1650 gaf Nicolas Rigaut het in het klooster St. Aubin te Angers gevonden handschrift der *Instructiones* het eerst uit. Een betere editie werd in 1847 door Oehler bezorgd in het 13de deel der *Bibliotheca Patrum latinorum* van Gersdorf. De laatste uitgave zoowel der *Instructiones* als van het *Carmen* is van L. Ernest Ludwig (Leipzig, 1878).

Et ideo tales hortor ab errore recedant.
Quis melior medicus, nisi passus vulneris ictus?

Letten wij verder op de overeenstemming tusschen beide geschriften, zoowel wat den vorm als den inhoud betreft, dan verwonderen wij ons niet, dat Commodianus, de voormalige Heiden, die door de lectuur der joodsche wet tot het Christendom gekomen was, omnium consensu voor den schrijver der *Instructiones* en van het *Carmen* gehouden wordt [1]). Van het eerste, verreweg het grootste gedeelte van het gedicht, dat niet zeer belangrijk is en gewoonlijk met stilzwijgen wordt voorbijgegaan [2]), geven wij slechts een zeer vluchtig overzicht.

Hooge waarde wordt aan het godsbegrip toegekend. God is de Almachtige, door zich zelven geschapen, Vader, Zoon en Heilige Geest. Alleen aan zich zelven bekend, „erat in Verbo positus".

Hic Pater in Filio venit, Deus unus ubique.
Nec Pater est dictus, nisi factus Filius esset.
Nec enim relinquit coelum, ut in terra pareret:
Sed sicut disposuit, visa est in terra Majestas.
Iam caro Deus erat, in qua Dei virtus agebat.

Reeds Mozes voorspelde, dat de Schepper van hemel, aarde en zee voor ons aan het hout zou hangen. Wie niet gelooft, dat God op aarde gekomen en uit een maagd geboren is, gaat verloren. Slechts hem wacht de eeuwige gelukzaligheid, „quisque tribus credit et sensit unum adesse" [3]).

---

1) Volgens de *Instructiones* was hij te Gaza in Syrië geboren („Gazaeus, mendicus Christi"). Bunsen houdt het laatste geschrift voor een verkorte omwerking van het eerste.

2) Vs. 1—797. Het *Carmen* bestaat uit 47 paragrafen en 1053 versregels in hexameters en is in barbaarsch latijn geschreven. De dichter is niet ten onrechte een „semibarbarus poëtaster" genoemd.

3) Vgl. vs. 92 verv., 111, 275 verv., 763 verv. De meening, dat Commodianus bisschop zou geweest zijn, gelijk de titel van het manuscript hem noemt, wordt door Aubé bestreden (t. a. p. p. 518): „Il serait assez étrange qu'un évèque fut partisan du chiliasme et de l'hérésie des patripassiens." Maar waren dan Papias en Irenaeus geen chiliasten? De onbepaalde triniteitsleer is zoo vreemd niet bij een bisschop uit de derde eeuw. En verschilt Tertullianus' bewering: „Christianorum est etiam mortuum Deum credere, et tamen viventem in aevo aevorum" (Contra Marcion. L. II, 16) van die der Patripassianen? Wij zouden evenwel niet met Pitra (t. a. p. p. XX) durven verzekeren, dat hij een bisschop *moet* geweest zijn, daar hij anders zijn

De dichter richt zich eerst tot de Joden. Zij waren altijd een ondankbaar volk en bleven het tot op den huidigen dag. Zij zijn van de wet Gods afgeweken, hebben hun profeten en hem, op wien de profeten gewezen hadden, gedood [1]), en toch durven zij zich nog de meest geliefde zonen des Allerhoogsten noemen! Blijven zij in hun ongeloof volharden, dan wacht hen een treurig lot:

Ipsi sibi reputent quod venerint illo quo nolunt.

De Heidenen lezen beroemde schrijvers en dichters: Virgilius, Cicero, Terentius. Maar wat baat het of zij van de rijkdommen der koningen en van de door hen gevoerde oorlogen weten te verhalen? Op het forum en elders houden zij zich met allerlei nietigheden bezig!

Nec Deus est illis aliquid, nisi saeculi vita.

Zij blijven verre van de genade van Christus, wiens godheid duidelijk uit de door hem verrichte wonderen blijkt [2]). Wanneer zij voortgaan met de wereld te dienen en zich voor goden te buigen, die met handen gemaakt zijn, dan wacht hen een treurig lot. Het is onmogelijk God en de afgoden te gelijk te behagen. Niemand kan zich verontschuldigen, nu God zelf uit den hemel is nedergedaald, om zich een eigen volk te vormen. Wie Hem niet zal beleden hebben, gaat verloren.

Ergo jam ad illum citius recordari debemus,
Qui nobis post obitum pollicetur reddere vitam.
Insuper hoc addit immortales esse futuros,
Et frui quod oculus non viderat ante videndo.

---

lezers niet zoo krachtig zou hebben durven vermanen en berispen. Immers hij noemt hen: „mei similes" en getuigt van zich zelven:

Non sum ego vates, nec doctor iussus ut essem,
Sed pando praedicta vatum oberrantibus austris.

Zijn tijdgenoot Cyprianus sloeg althans een anderen toon aan.

1) Onder de verschijningen van den opgewekten Christus noemt Commodianus alleen de beide laatste uit Joh. 20. Opmerkelijk is de wijziging in de bekende woorden tot Thomas:

Haec quia vidisti credidisti: sed illi felices
Posteri qui credunt, audito nomine tantum.

2) Hiertoe wordt ook gerekend het spreken van een kind van vijf maanden. Misschien had de dichter op Lk. 1:41 het oog!

Wanneer de wereld 6000 jaar zal bestaan hebben, worden Gods beloften vervuld. De geloovigen staan op en roepen:

„Quemadmodum ante audivimus, ecce videmus!"

Smart en kommer zijn geweken en eeuwige vreugde zal hun deel zijn.

Maar wanneer zullen deze dingen geschieden? [1]) De vraag wordt in het laatste gedeelte beantwoord, waarbij wij uitvoeriger zullen stilstaan [2]).

Verschillende teekenen moeten voorafgaan, eer het einde aller dingen gekomen is. Allereerst de zevende vervolging der Christenen. Onder aanvoering van hun koning, Apolion, „nomine dirus", trekken de Gothen de rivier over en maken aan de vervolging der heiligen een einde. Door een menigte volken vergezeld, komt hij te Rome, neemt vele senatoren gevangen, die den God der hemelen lasteren, na door den barbaar overwonnen te zijn. Gedurende vijf maanden — den door God bepaalden tijd — duurt de vervolging der Heidenen, terwijl de Christenen, die door de Gothen gevoed en als broeders behandeld worden, zich verblijden. Intusschen staat Cyrus op, om den senaat te bevrijden. Nero, de welbekende, zóó lang in de onderwereld bewaard, keert terug en wordt voor een god gehouden:

„Ex infero redit, qui fuerat regno praereptus [3])
Et diu servatus, cum pristino corpore notus.
Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum,
Qui Petrum et Paulum prius punivit in Urbe:
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
Ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ista.
Hunc ipsis notis [4]) invisum esse mirantur,
Qui quum apparuerit, quasi deum esse putabunt." [5])

Maar voordat „ille nefandus" optreedt, zal Elia gedurende $3^1/_2$ jaar [6]) in Judea profeteeren en zijn volk met den naam

1) Zelf hoopt onze dichter die heerlijke toekomst nog te zullen beleven: „Nos ipsos spero jam in littore portus" (vs. 784).
2) Vs. 798 verv.
3) In het handschrift staat: *praeceptus*.
4) In het handschrift staat: *Hunc ipse natus*. Aubé leest: *ipse senatus* (t. a. p. p. 523).
5) „Tempore partito, medio hebdomadis axe" (vs. 827).
6) Vs. 818—825.

van Christus bezegelen. Daar vele Joden hem geloof weigeren, smeekt de profeet, in toorn ontstoken, den Allerhoogste, dat het niet moge regenen. Zijn bede wordt verhoord: de hemel blijft gesloten; geen dauw valt op de aarde; het water der rivieren verandert in bloed; hongersnood en pest heerschen, terwijl de aarde onvruchtbaar blijft. Groot is de verontwaardiging der Joden. Zij klagen Elia als den vijand der Romeinen bij den senaat aan. Deze richt zich met gebeden en geschenken tot Nero:

„Tolle inimicos populi de rebus humanis,
Per quos et dii nostri conculcantur, neque coluntur." [1])

Nero, in woede ontstoken en aan het verzoek van den senaat gehoor wenschende te geven, laat de profeten met publieke rijtuigen uit het Oosten halen [2]) en doodt ze, om de senatoren en de Joden te believen. Straks vervolgt hij ook de leden der gemeente. Het tiende gedeelte van Rome wordt verwoest, terwijl 7000 als martelaren sterven. Op den vierden dag neemt de Heer hen, aan wie geen begrafenis was toegestaan, in den hemel op:

„Suscitatque solo, immortales factos de morte,
Quos inimici vix suspiciunt ire per auras" [3]).

Maar de Allerhoogste heeft het gemoed der vijanden van Christus verhard, evenals indertijd de ooren van Pharao. Nero, „hic rex durus et iniquus", laat de Christenen uit Rome verbannen en roept de hulp van twee Caesars in, om hen te vervolgen. Overal zenden zij edicten aan alle rechters, om dit „genus hominum" te noodzaken den naam van Christus te verloochenen en wierook te offeren voor de afgoden.

De dichter — hij vergeet een oogenblik dat hij de toekomst voorspelt — is niet in staat de ellende van zijn volk te beschrijven:

„Et, ne quis lateat, omnes coronati procedant.

---

1) Vs. 846, 847.

2) „Vehiculo publico rapit ab Oriente Prophetas" (vs. 849). Aubé vraagt — wij komen daarop later terug —: „Commodien a-t-il pensé ici au transport traditionnel d'Ignace d'Antioche à Rome? fait-il allusion au récit, recueilli par l'auteur de leur légende, du transport des chrétiens orientaux Abdon et Semen (twee voorname martelaren uit Perzië) à Rome"? (t. a. p. p. 538).

3) Vs. 856, 857.

In ista historia si fidelis ire negavit,
Feliciter exit: sin vero, de turba fit unus.
Nulla dies pacis tunc erit nec oblatio Christo;
Sed cruor ubique manat, quem describere vincor:
Vincunt enim lacrymae, deficit manus, corda tremiscunt.
Quamquam sit martyribus aptum tot funera ferre,
Per mare, per terras, per insulas atque latebras
Scrutanturque diu, execratas victimas ducunt [1]."

Maar slechts $3^1/_2$ jaar, den door God bepaalden tijd, zal het Nero vergund zijn, zijn misdadig werk voort te zetten. Dan zal de dag der wrake komen en hem de heerschappij ontnomen worden. Uit het Oosten komt een koning, door Perzen, Meden, Chaldeërs en Babyloniërs vergezeld, die andere volken oproept, om hem naar Rome te vergezellen. Tyrus en Sidon worden het eerst onderworpen [2]). Pest, hongersnood, oorlogen verspreiden overal onrust en schrik. Aan den hemel wordt een vurige wagen aanschouwd. De Euphraat droogt op, om een weg te bereiden voor den vorst, die Nero en ook de beide Caesars doodt, welke hem ter zijde staan, wier lijken aan de vogels te eten gegeven worden. De legers der keizers buigen voor den overwinnaar en plunderen Rome's tempels, terwijl van de stad geen spoor overblijft. Zij ontvangt haar verdiende loon:

„Haec quidem gaudebat, sed tota terra gemebat.
Vix tamen adinvenitur illi retributio digna,
Luget in aeternum, quae se jactabat aeterna!" [3])

In Judea doet de vorst vele teekenen en noemt zich on-

---

1) Vs. 869, 877.

2) In het door Pitra ontdekte handschrift staat: Cyrus — natuurlijk een schrijffout.

3) Vs. 914—916. Uitvoeriger wordt Rome's val beschreven o. a. in het achtste boek der *Oracula Sibyllina*, dat ongetwijfeld van christelijken oorsprong is en uit de laatste helft der tweede eeuw dagteekent:

Et tunc luce tua flebis spoliata repente,
O regina ferox, o Romae magna Latinae
Filia: non tua jam turgebit gloria fastu,
Et prostrata semel, numquam, o miseranda, resurges.
Quo tibi tum vires? quae te armis terra juvabit?
Injustis per te dominis servire coacta?
. . . .
Sed poenas, o Roma, tuas, gemitumque doloremque
Aspicient primum. Iam non tua vincla subibunt

sterfelijk, zoodat de Joden in hem gelooven. Maar deze wisten niet, dat ze misleid waren en dat de Antichrist in hun midden verkeerde. Zij smeeken hun God om hulp en die bede wordt verhoord. De Almachtige gedenkt de twaalf stammen der Joden, die in ballingschap, „trans Persida", moesten vertoeven, totdat het einde der dagen gekomen zou zijn. Zij leven daar als in een paradijs:

„Mendacium ibi non est, sed nec odium ullum:
Idcirco nec moritur filius suus ante parentes;
Nec mortuos plangunt, nec lugent more de nostro;
Expectant vitam, resurrectionemque futuram;
Non animal ullum vescuntur additis escis;
Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso.
Justitia pleni inlibato corpore vivunt.
In illis nec genesis exercet impia vires;
Nec febres accedunt in illis, non frigora saeva;
Obtemperantque universa candide legis
Quae nos et ipsi sequemur pure viventes.
Mors tantum aderit et labor; nam caetera surda [1])".

De rivier droogt op, de bergen worden geslecht, de wolken geven schaduw tegen de hitte der zon, al wat leeft verblijdt zich over de terugkomst der heiligen in hun vaderland. Een engel Gods vergezelt hen op hun tocht. Geen volk vermag

---

Aut Syrus, aut Graecus, seu Barbarus aut alius quis.
. . . .
Jamque triumphus eris victis, iam dedecus orbi.

Wij volgden de latijnsche vertaling van Alexandre in zijn *Oracula Sibyllina* (Paris, 1841—1856).

1) Vs. 940—951. Dezelfde voorstelling komt ook elders voor, o. a. in 4 Ezra, C. XIII. De door Salmanassar weggevoerde 10 stammen, die met Gods hulp aan gindsche zijde van den Euphraat in het land Arsareth gekomen zijn, zullen in de laatste dagen naar het Heilige land terugkeeren en den Messias huldigen.

Ook volgens Sibyll. L. III zullen de 10 stammen tegen het einde der dagen wederkeeren en zich met de twee stammen, die door den Assyriër (natuurlijk is Nebucadnezar bedoeld) overwonnen werden, vereenigen. In Sibyll. L. II wordt de herstelling van Gods volks aldus bezongen:

Atque opibus rursum florebit amata Deo gens,
Argento gravis atque auro, cultuque renidens
Purpureo, cumulata bonis terraeque marisque.

Omtrent den tijd van het ontstaan dezer beide boeken bestaat groot verschil van gevoelen. Vgl. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1886, II p. 800 verv.

hun weerstand te bieden, daar God zelf met hen is. Als zij de heilige stad binnenkomen, vlucht de Antichrist, „terribilis ille tyrannus", om een groot leger te verzamelen, waarmede hij tegen de heiligen zal optrekken. Maar engelen bewaken hen en nemen bezit van de heilige stad. De goddeloozen komen door vuur om. Slechts enkelen blijven over, om de rechtvaardigen te dienen:

„Post persecutionem Sanctorum et funera tanta,
Imminet ut veniat dies detestabilis, ardens:
Ecce canit coelo rauca tuba ubique resultans,
Quae pavitat totum orbem, in ruina cadentem.
Sol fugit incaute, subito fit noctis imago,
Et Deus exclamat: „Quamdiu me ferre putasti?"
Cujus signo dato, pestis ruet aethere toto:
Cum strepitu tonitrui descendit impetus ignis.
Tunc aliud atque aliud fulmen jactatur ab astris,
Ignea tempestas furit, reservata tot annis:
Rugit pestifera clades, tremit excita tellus;
Nec qua se vertat providet gens omnis humana.
Stellae cadunt coeli, [judi] cantur astra nobiscum.
Turbantur coelicolae, agitur dum secli ruina.
Suppetium tunc nullum erit, et clamor inanis;
Non navis accipiet hominem, nec ulla latebra,
Nec illis subveniunt quos ante pro magno colebant.
Quisque sibi satagit, sed nihil proficiet illi:
His tantum proficiet, qui fuerint Christo notati [1])".

Voor een nieuwe aarde en een nieuwen hemel maken de oude plaats [2]).

Wanneer is het *Carmen* geschreven? Het gevoelen van hen, die het reeds in de laatste helft der tweede eeuw meenden te kunnen plaatsen, mag als verouderd beschouwd worden. De dichter kent immers de zevende vervolging der Christenen, waarmede geen andere dan die van Decius bedoeld kan zijn [3]).

1) vs. 992—1010.

2) De 30 slotregels van het *Carmen* zijn bijna onleesbaar. Enkele zijn geheel uitgewischt, terwijl andere slechts een paar woorden bevatten. Naar het laatste gedeelte van 's dichters eschatologische verwachtingen kunnen wij dus slechts gissen.

3) In den Catalogus der kerk, bij Eusebius bewaard, heet deze vervolging de zevende.

Het is bekend, dat Decius het Christendom wenschte uit te roeien. Nadat de Christenen een veertigtal jaren rust genoten hadden, verscheen in een der laatste maanden van het jaar 249 een keizerlijk edict, waarbij aan de regeeringsbeambten bevolen werd, om allen, die de goden van den staat weigerden te huldigen, streng te straffen. Eerst moesten de bisschoppen en andere geestelijken gedwongen worden hun geloof te verloochenen — het volk zou dan vanzelf volgen. Niet weinigen vluchtten, anderen bezweken. Maar ook onder de lapsi—sacrificati, thurificati, libellatici — hoopten velen weldra in den schoot der kerk weder opgenomen te zullen worden. Reeds een half jaar vóór zijn dood (October of November 251) moest dan ook Trajanus Decius zijn plan tot uitroeiing van het Christendom opgeven.

Commodianus wist bovendien, dat de Gothen tijdens de regeering van dezen keizer den Donau waren overgetrokken [1]). Hij voegt er bij — geheel in strijd met de geschiedenis — dat zij Rome in bezit hadden genomen, „cum multa millia gentis". Men achtte het dus niet moeilijk den tijd te bepalen, wanneer hij geschreven heeft. Volgens de meeste geleerden [2]) bestaat slechts de keus tusschen het jaar 250 of 251, vóór den dood van Decius, die in een oorlog tegen de Gothen, na eerst een zijner zonen verloren te hebben, in een moeras omkwam. Geen ander dan deze kon immers met den Nero redivivus bedoeld zijn [3]), wien zijn beide zonen Herennius Etruscus

---

1) Aan hun hoofd stond koning Kniva, hier Apolion genoemd. Over de redenen, die de Gothen bewogen zullen hebben om de romeinsche grenzen te overschrijden, bestaan verschillende gevoelens. Ranke komt tot de volgende slotsom: „Die Gothen waren durch die inneren Parteiungen unter den Römern veranlaszt worden, über die Donau zu gehen; und nach deren Beilegung traten auch sie in friedliche Verhältnisse und zogen, nicht ohne dasz ihnen anschnliche Geldsummen bewilligt worden wären, wieder zurück" (*Weltgeschichte* III, p. 416 verv.).

2) Pitra (t. a. p. p. XXI), Edmond Scherer (*Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, 1854, p. 269), Dr. L. S. P. Meyboom (*De Openbaring*, p. 365). Renan acht het mogelijk, dat Commodianus den dood van Decius nog beleefd en derhalve tegen het einde van 251 of in het begin van 252 geschreven heeft (*Histoire des origines du Christianisme*, IV, p. 356. Twee bladzijden vroeger heet het: „vers 250)".

3) Ook Sibyll. L. XIII wordt op Decius, die velen zal dooden, koningen vooral maar ook broeders en verwanten, gezinspeeld: *Δακῶν ἐξαναδὺς, τριακοσίων ἀριθμοῖο. Ἐσσεται ἐκ τετράδος γενεῆς* (anderen lezen: *κεραίης*). Τ(*ραϊανός*) = 300, Δ(*έκιος*), de vierde letter van het alphabet.

Messius Decius en Cajus Valens Hostilianus Messius Quintus als Caesars ter zijde stonden:

„Hic ergo rex durus et iniquus Nero fugatus
Pelli jubet populum christianum ipsa de Urbe.
Participes autem duo sibi Caesares addit,
Cum quibus hunc populum persequatur diro furore.
Mittunt et edicta per judices omnes ubique,
Ut genus hoc hominum faciant sine nomine Christi;
Praecipiunt quoque simulacris thura ponenda" [1]).

Maar te ontkennen valt het niet, dat enkele bezwaren overblijven [2]). Uitdrukkelijk verzekert Commodianus, dat Nero redivivus „triennii tempore toto et anno dimidio" de Christenen zal vervolgen, waaraan de prediking van Elia te Jeruzalem gedurende hetzelfde tijdsverloop, de komst der Gothen en de „septima persecutio" moeten voorafgaan. Het *Carmen* zou dus op zijn vroegst in het jaar 258 kunnen geschreven zijn. En Decius, wiens vervolging slechts 1½ jaar duurde, stierf reeds in 251!

Wij verwonderen ons dus niet, dat Aubé zich met het gevoelen zijner voorgangers niet heeft kunnen vereenigen. Volgens hem heeft Commodianus eerst in het jaar 260 geschreven.

Met den Nero redivivus, die als de Antichrist optreedt, kan dus niemand anders dan Valerianus bedoeld zijn.

Gedurende de drie eerste jaren zijner regeering (254—257) was deze keizer gunstig jegens de Christenen gezind. Verschillende oorzaken werkten mede, om daarin een verandering te brengen: nog altijd woedde de pest, die in 252 was uitgebroken; van alle kanten werd het rijk door de barbaren bestormd; een dweepziek Heiden, Mâcrianus, eischte, dat de Christenen, naast hun eigen God, ook de goden van Rome zouden huldigen [3]). Zoo verscheen in Augustus 257 het eerste

---

1) vs. 862—868.

2) Ook Scherer heeft daarvan iets gevoeld. Hij zou er toe kunnen komen, om het *Carmen* in 258, tijdens de vervolging der Christenen onder Valerianus, te plaatsen, indien hij daarvan niet teruggehouden werd door de overweging: „Si Commodien avait écrit en 258, il aurait bien su que les Goths n'ont pas occupé Rome avant le retour de Néron" (t. a. p. p. 299).

3) Volgens Eusebius (*Hist. eccl.* VII, 10) werd Valerianus door Macrianus, die grooten invloed op hem oefende, tot vervolging der Christenen opgewekt.

edict van Valerianus, waarbij den geestelijken bevolen werd, aan de heidensche plechtigheden deel te nemen. Toen de Christenen voortgingen met het houden hunner vergaderingen, werd elf maanden later een tweede edict uitgevaardigd, scherper dan het vorige. Indien de geestelijkheid weigerde aan de offers der Heidenen deel te nemen, werden zij onthoofd; dezelfde straf wachtte de senatoren, wanneer zij bij hun weigering bleven volharden. Hoewel niet alle geloovige leeken door het edict getroffen werden, de agenten der Regeering zagen maar al te dikwijls het verschil tusschen hen en de geestelijken over het hoofd.

Gallienus, die in 260, na den dood zijns vaders in het Oosten, alleenheerscher was geworden, trok de edicten van Valerianus in. In datzelfde jaar moet dus het *Carmen* geschreven zijn.

Met de geheimzinnige figuur van Cyrus, die Rome van de Gothen, de beschermers der Christenen, verlost:

„Exsurgit interea sub ipso tempore Cyrus,
Qui terreat hostes et liberet inde senatum" [1]).

weten de meeste uitleggers geen weg [2]). Volgens Aubé bedoelt de dichter met Cyrus een der opvolgers van Decius: Gallus of Aemilianus, die beiden de Gothen overwonnen, terwijl de Christenen tijdens hun korte regeering niet veel te lijden hadden. Maar hoe is het mogelijk, zou men zeggen, een dezer beide onbeduidende vorsten onder den naam van zulk een beroemden koning aan te duiden, die bovendien in de Schrift als de bevrijder van Gods volk optreedt? Aubé herinnert zijn lezers, dat Commodianus slechts de indrukken beschrijft, die hij van de hem zeer onnauwkeurig bekende feiten ontvangen had: „Cyrus dans son texte étant le vainqueur des ennemis du dehors (maar die, let wel! den Christenen gunstig gezind waren) et le libérateur du sénat, et dans la tradition celui qui a mis fin à la captivité du peuple de Dieu, qu'on cite un personnage historique auquel cette double qualité convienne mieux qu'à Gallus ou à Aemilianus; car il n'est pas possible que le

1) vs. 815, 816.
2) Scherer komt er rond voor uit: „Il y a là une énigme, dont je n'ai pas su trouver le mot" (t. a. p. p. 297).

nom soit pris ici dans son sens propre et historique." De bewijsvoering komt ons niet zeer overtuigend voor. Op de vraag: wie was dan deze Cyrus? zouden wij liever met een: *non liquet* antwoorden.

Vernuftig is zeker de hypothese, dat met Elia de christelijke prediking gedurende de drie eerste jaren van Valerianus' regeering bedoeld is, toen hij den Christenen nog gunstig gezind was. Ook verdient de opmerking overweging, dat Commodianus de gruwelen, tegen de Christenen bedreven, zelf moet beleefd hebben, getuigen zijn woorden:

„Sed cruor ubique manat, quem describere vincor:
Vincunt enim lacrymae, deficit manus, corda tremiscunt" [1]).

Het valt niet te ontkennen, dat de volgende regels:

„Tunc inde confertim motus senatus ab illis
Exorant Neronem precibus et donis iniquis:
Tolle inimicos populi de rebus humanis,
Per quos et dii nostri conculcantur, neque coluntur" [2])

beter op Valerianus dan op Decius passen. De laatste liet zich niet door anderen overhalen tot vervolging der Christenen, terwijl de eerste, zoo al niet op aandrang van den senaat, toch onder den invloed eener machtige persoonlijkheid zijn welwillende gevoelens jegens de Christenen prijsgaf. En, wat hier alles afdoet, de dichter, die den val van Nero redivivus nog beleefd had, kon toch moeilijk beweren, dat diens vervolging $3^1/_2$ jaar duurde, wanneer hij in Decius den Antichrist had willen teekenen [3]). Niemand anders dan Valerianus kan dus bedoeld zijn,

---

1) „Les conceptions de l'esprit et les rêves sur l'avenir, si sombres qu'ils soient, ne produisent pas dans l'âme de si vifs mouvements."

2) Vs. 844—847.

3) Mocht iemand vragen of de $3\frac{1}{2}$ jaar niet aan onze Apocalypse ontleend kunnen zijn, Aubé antwoordt: „L'auteur de cet écrit avait lui même tiré cette indication du livre de Daniël. Mais dans le livre de Daniël elle n'est pas mise au hasard. Elle s'adapte aussi bien à la durée de la persécution qu'Antiochus Epiphane a fait subir aux Juifs de Jérusalem. A quel titre l'auteur du *Carmen Apologeticum* peut-il dire que Néron a rempli cet intervalle, *statuta tempora complet?* C'est que sa persécution a justement duré les quarante-deux mois marqués."

die met behulp van Gallienus en Valerianus den Jongere [1]) de Christenen tot verloochening van hun geloof zocht te dwingen.

Al mogen wij dankbaar zijn voor het licht, dat Aubé ontstoken heeft, geheel voldaan zijn we toch niet. Hoe kon Commodianus in 260 beweren dat de Gothen, toen zij tien jaar geleden den Donau waren overgetrokken, Rome in bezit genomen en vele senatoren tot gevangenen gemaakt hadden? Het antwoord: „la marche des Goths sur Rome, la captivité du sénat sont choses de fantaisie" is onbevredigend. Welke redenen bewogen den dichter, om deze dingen te verdichten? Reeds merkten wij op, dat Edmond Scherer alleen hierdoor teruggehouden werd, om het gewone gevoelen omtrent den tijd van het ontstaan van het *Carmen* prijs te geven.

De schrijver wijdt aan het laatste gedeelte van het gedicht, dat met de komst van den tweeden Antichrist aanvangt, slechts enkele regelen. Dat de epiloog [2]), gelijk hij zegt, een uitsluitend mystiek karakter draagt, dat de fantasie hier de grootste rol speelt, — is dit niet in meerdere of mindere mate bij alle Apocalypsen het geval? — kan geen reden zijn om daarover het stilzwijgen te bewaren. Op de vraag: Vanwaar de voorstelling van Israël's terugkeer naar zijn vaderland? ontvangt de lezer geen antwoord. En was het niet de moeite waard onderzoek te doen naar den koning uit het Oosten, van wien Aubé zich afmaakt met de woorden: „on ne sait quel nouveau roi"? [3])

Schapur I, de beroemdste vorst der Perzen uit de den Romeinen vijandige dynastie der Sassaniden, was als overwinnaar Klein-Azië doorgetrokken. Tevergeefs poogde Valerianus aan zijn macht een einde te maken. Hij werd gevangengenomen [4])

---

1) Op hen slaat dan de boven aangehaalde regel: „Participes autem duo sibi Caesares addit."

2) Vs. 884—1053. Uiterst bevreemdend is het, dat Aubé uit de beide laatste regels van het Carmen, die niet te ontcijferen zijn, durft concludeeren, dat de dichter de aanstaande hereeniging der Joden en Christenen verwachtte.

3) Vgl. over hem boven p. 463.

4) Over de verschillende oorzaken, die tot de gevangenneming van Valerianus aanleiding zullen gegeven hebben, kan men Ranke vergelijken (t. a. p. p. 424 verv.): „In den sassanidischen Sculpturen, die sich erhalten haben, wird Nichts mehr gefeiert, als diese Gefangennehmung. Auf denselben sieht man Schapur hoch zu Rosz; zu seinen Füszen liegen gefallene Römer, vor ihm Valerian um sein Leben bittend. Aus dieser Auffassung mag sich die Ueberlieferung herschreiben, Schapur habe seinen Fusz auf den Nacken des Valerian gesetzt."

en stierf een smadelijken dood. Indien, gelijk waarschijnlijk is, onze dichter op dezen koning het oog had, toen hij het beeld van den overwinnaar van Nero redivivus schetste, dan zou Aubé, ter aanbeveling zijner hypothese, daarvan een dankbaar gebruik hebben kunnen maken.

Onder de bronnen, door Commodianus gebruikt, — sommige sibyllijnsche boeken, de Apocalypse van Ezra waren hem zeker bekend — komt aan de Ἀποκάλυψις Ἰωάννου de voornaamste plaats toe. Maar het boek, dat zoovele eeuwen voor velen met zeven zegels gesloten bleef, dat in onzen tijd weder aan een vernieuwd onderzoek onderworpen is, bevatte blijkbaar ook voor hem sommige δυσνόητα. Met de drie laatste hoofdstukken wist hij geen weg. De tijdsomstandigheden, waaronder hij leefde, werkten er bovendien toe mede, dat hij van onze Apocalypse een zeer vrij gebruik maakte.

Bij de parallelle plaatsten behoeven wij niet uitvoerig stil te staan. Het zal voldoende zijn, ze even aan te stippen. Aan de Gothen, onder aanvoering van hun koning Apollyon, — de dichter noemt hem Apolion — is door God een tijd van vijf maanden toegestaan, om hun werk te volbrengen [1]). Elia treedt gedurende $3^1/_2$ jaar als christelijk profeet in Judea op, verricht wonderen, wordt door Nero gedood, die verbiedt, dat de lijken der profeten begraven worden. Op den vierden dag worden zij door God opgewekt en in den hemel opgenomen [2]). De Antichrist komt uit de onderwereld, om gedurende $3^1/_2$ jaar tegen de Christenen te woeden [3]). Rome's val wordt met ingenomenheid begroet [4]). De Euphraat droogt op, om voor den koning uit het Oosten een weg te bereiden [5]). Een „anastasis prima",

---

1) Vgl. Openb. 9: 5, 11.

2) Vgl. Openb. 11: 3—12. Vermoedelijk dacht onze dichter, evenals de meeste uitleggers, aan Elia zelven, die uit den hemel zou terugkeeren (Volgens Dr. Blom zou de Apocalypticus Jakobus, den Opziener der gemeente te Jeruzalem, bedoeld hebben [*Theol. Tijdschrift*, 1884, p. 44 verv.]). Al vermeldt hij den tweeden getuige niet, waarschijnlijk dacht hij ook aan hem, toen hij van de profeten sprak, die Nero uit het Oosten komen en — let wel! — niet te Jeruzalem, maar te Rome ombrengen liet. Geheel ten onrechte beweert Aubé, dat met die profeten bisschoppen en priesters bedoeld zouden zijn.

3) Vgl. Openb. 17: 8; 13: 5.

4) Vgl. Openb. 18 en 19.

5) Vgl. Openb. 16: 12.

die God beloofd had, heeft plaats [1]), terwijl de goddeloozen door vuur verteerd worden [2]).

De verwachting omtrent den terugkeer van het oude Israël naar zijn vaderland was, gelijk wij reeds zagen, niet nieuw en evenmin de voorstelling van een Antichrist der Joden, naast dien der Christenen [3]).

Toen Commodianus zijn *Carmen* schreef, was de bloeiperiode der Apocalyptiek reeds lang voorbij. De geestdrift, de bezieling zijn geweken. Slechts een enkel fragment, de beschrijving van Israël's stammen in hun ballingschap, herinnert aan vorige dagen. Ook het ethisch element ontbreekt hier. Dat in den nieuwen heilstaat geen plaats zou zijn voor „*πᾶν κοινὸν καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος*" [4]), vermoedde de dichter allerminst.

Arnhem, 3 Juli 1886. M. A. N. Rovers.

---

1) Vgl. Openb. 20 : 5.

2) Vgl. Openb. 19 : 20.

3) In Sibyll. L. III is Belial (Βελιάρ) de Antichrist der Hebreën, die bij de vervulling van Gods beloften door vuur verteerd zal worden. Uit Samarië komt

In terras Belial, qui montes altaque sistet
Aequora, et ignitum solem, lunamque nitentem.
Defunctis etiam sistet, mirandaque signa
Terrigenis spectanda dabit, non conscia veri
Signa, sed erroris: multos quippe auferet error
Hebraeos olim fidos, multosque carentes
Lege homines, quibus est nondum exaudita Dei vox.
Sed quando aeterni praedicta minacia regis
Evenient, pendensque diu superingruet ira,
Flamma vorax ipsum Belial, sociosque superbos
Exuret, junctos illi per foedera reges.

In het begin der vierde eeuw schrijft Lactantius (*Div. Instit.*, VII, 16 verv.) van een Antichrist, die uit het Noorden komt, en van een anderen uit Syrië, den goddelooze (Belial), die met Christus en zijn engelen strijd voert. Elders (*De morte persecut.* II) heet Nero bij hem de voorlooper van den Antichrist.

4) Openb. 21 : 27.

KRITISCH ONDERZOEK NAAR DEN OUDSTEN TEKST VAN „PAULUS' BRIEF AAN DE ROMEINEN".

Vervolg van blz. 386.

Somtijds doet zich 't geval voor, dat plaatsen, die zonder uitzondering in alle codd. maar op verschillende wijzen zijn bedorven, kunnen worden verbeterd door onderlinge vergelijking der verschillende lezingen, „e vestigiis codicum", zooals Griesbach het noemt. Gewichtige diensten bewijzen daarbij B A en vooral D F G.

I: 32 *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινώσκοντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦντες* (B in pl. v. *ποιοῦσιν*), *ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦντες* (B in pl. v. *συνευδοκοῦσι*) *τοῖς πράσσουσιν.* Naar de gewone lezing van deze plaats, acht de schrijver 't welgevallen hebben aan hen die 't kwade doen schuldiger dan 't kwaad doen zelf, een wonderspreukige bewering, die alleen dan pas geeft, wanneer haar recht uit den samenhang blijkt en een essentieel deel uitmaakt van 't betoog. Bovendien moet dan 't paradoxale van de stelling scherp uitkomen; hier zou men meenen dat de schrijver zich eenvoudig verschrijft. In B ontbreekt 't werkwoord van den hoofdzin en heeft het al den schijn, alsof *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες* interpolatie is. De meening van Volkmar e. a. dat in B de tekst zou gewijzigd zijn naar Ep. Clem. I c. 35 vermelden we alleen als kritische curiositeit.

G (F ontbr.) heeft achter *ἐπιγνόντες* (*ἐπιγινώσκοντες* B 80) *οὐκ ἔγνωσαν*, D *οὐκ ἐνόησαν*, wat wijst op een oudere oorspronklijke lezing *οὐκ ἔνωσαν* (Ionische vorm voor *ἐνόησαν*). Wat B te weinig heeft, heeft G te veel: nl. twee gezegden zonder onderlingen samenhang (D voorziet daarin door achter *οὐ μόνον*

in te vullen γάρ). Eerst als we beide lezingen verbinden verkrijgen wij een tekst, die onberispelijk is en, juist omdat hij tusschen twee oude codd. verdeeld is, onmogelijk correctie kan zijn, doch thans alleen zuiver bewaard is in de latijnsche vertalingen, f g vulg. Cypr. Lucifer:

Οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες οὐκ ἔνωσαν ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον (οἱ) αὐτὰ ποιοῦντες ἀλλὰ καὶ (οἱ) συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσιν.

III : 14 ὧν τὸ ςόμα αὐτῶν B 17. Alle andere laten αὐτῶν weg, als een bij Paulus onduldbaar hebraïsme, dat niet eens in de plaats van Jesaia, die hier letterlijk geciteerd wordt, voorkomt. Toch is αὐτῶν echt, maar ὧν onecht en niets dan een herhaling van de twee laatste letters van 't voorafgaande woord αὐτῶν.

VI : 19 καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν. De drie laatste woorden ontbreken in B, doch de drie eerste zouden we gaarne missen na τῇ ἀκαθαρσίᾳ vgl. 19b. Is het niet duidelijk dat B de marginale lezing καὶ τῇ ἀν. in de plaats gezet heeft van den tekst? m. a. w. wat als een invoeging bestemd was voor een correctie heeft aangezien, zoodat de kantteekening den tekst heeft verdrongen.

VII : 22 τῷ νόμῳ τοῦ νοὸς κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον B. Alle andere codd. hebben θεοῦ in pl. v. νοός. Zeker is de bijeenvoeging van νοός en κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον hinderlijk en schijnt νοός ontleend aan vs. 23. Doch de uitdrukking νόμος τοῦ θεοῦ wekt argwaan: we vinden haar alleen in VII : 25 (waarvan ook Dr. Baljon de onechtheid vermoedt) en VIII : 7, waarover zie beneden. Veel waarschijnlijker acht ik het dat κατὰ τ. ἐ. ἄνθ. een invoeging is. Deze uitdrukking komt alleen nog voor 2 Kor. IV : 16 in tegenstelling met ὁ ἔξω ἄνθρωπος en Ef. III : 16.

IX : 3 τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου. B heeft de drie eerste woorden in margine a sec. manu. Toch hebben de drie laatste woorden al den schijn van een glosseem bij de drie eerste; 't omgekeerde is onmogelijk: Paulus toch noemt hier de Israëlieten zijn broeders d. i. zijn verwanten. Alweer zijn dus de echte woorden in B* vervangen door de marginale aanteekening en eerst a sec. manu weer opgenomen. D F G lezen τ. ἀδ. μου τῶν συγγενῶν τῶν. Hoogstwaarschijnlijk behoort 't laatste τῶν tot den echten tekst.

XIII : 14 τὸν Χριϛὸν 'Ιησοῦν B: τὸν ΚΝ̅ ΙΝ̅ ΧΝ̅ alle andere. Paulus heeft nooit 't art. voor ΧΝ̅ ΙΝ̅. Zoo zou dan de gewone lezing de voorkeur verdienen, indien niet veeleer 'Ιησοῦν moest worden geschrapt, vgl. Gal. III : 27. Evenzoo moet in Gal. V : 24 (tegen B A C P(ℵ)) en VI : 22 (tegen B) 'Ιησοῦ worden verwijderd.

XV : 16 Na εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν χριϛοῦ 'Ιησοῦ hebben alle codd. behalve B εἰς τὰ ἔθνη, wat blijkens vs. 16b onmisbaar is. Daarentegen zou εἰς τό moeten worden geschrapt om een goeden zin te verkrijgen. Is het nu iets minder dan zonneklaar, dat εἰς τό een overblijfsel is van εἰς τὰ ἔθνη, en dat alzoo deze woorden de plaats van εἰς τό moeten innemen?

XV : 18 λόγων εἰς ἀκοὴν ἐθνῶν λόγῳ B alleen, in plaats van εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν λόγῳ, zooals ook de zin schijnt te eischen. Doch van waar dan dat B λόγων invoegt en ἀκοήν schrijft? Mij dunkt εἰς ἀκοὴν (of ὑπακοὴν) ἐθνῶν hebben alles van een interpolatie. Welnu dit oordeel wordt door B bevestigd: een zijner voorgangers had namelijk die woorden van den kant op de verkeerde plaats, achter λόγῳ, in den tekst gebracht; later wierd nu λόγῳ in λόγων verbeterd, als behoorende bij 't voorafgaande ὧν, en bovendien λόγῳ herhaald na ἐθνῶν. Λόγων εἰς ἀκοὴν ἐθνῶν is dus onecht.

XVI : 3 συνεργοὺς μους B: alle anderen σ. μου. Lees σ. ἔμους Ook 1 Kor. I : 11 heeft B* ἀδελφοὶ μοι, d. i. ἀδ. ἔμοι.

Plaatsen waar de afwijkende lezing van cod. A, vergeleken met die der overige codd., tot de ontdekking der ware lezing leidt.

I : 29 Φόνου dittographie van Φθόνου. Het past niet na μεϛοὺς noch tusschen Φθόνου, ἔριδος, δόλου. A heeft het in plaats van δόλου; minusc. 17 en 80 vóor Φθόνου.

VII : 23. In wat opzicht de lezing van A afwijkt van die der overige codd. blijkt 't best, als we den tekst op de volgende wijze uitschrijven:

βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μελεσί μου ἀντιϛρατευόμενον
τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου om. A
καὶ αἰχμαλωτίζοντά
με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, A τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου
τῷ ὄντι ἐν τοῖς μελεσί μου.

Bentley teekent daarbij aan: Vide sententiam: „videam (video?) aliam legem in membris meis captivantem me legi peccati, quae est in membris meis.” Brevius: „captivantem me sibi”. Inde, credo Alex. corruptus. Forte corrigendum pro αἰχμαλωτίζοντάμε, αἰχμαλωτίζομε (d. i. αἰχμαλωτίζομαι, niet zooals Ellis [1]) zich verbeeldt αἰχμαλωτίζω με?!).

Beter dunkt het mij ons te houden aan de opmerking dan aan de gissing van Bentley, 't vers te laten eindigen met καὶ αἰχμαλωτίζοντά με en de rest als een ondraaglijke herhaling van den aanhef van dit vers door te halen.

XI : 12 A laat dit vers weg. Toch zal niemand het voor onecht durven houden; maar wel zullen we er door versterkt worden in de overtuiging, reeds door een aandachtige lezing gewekt, dat dit vs. van zijn plaats is geraakt. Het behoort vóor vs. 15 te staan: immers 't γάρ van dit vs. slaat op vs. 12. Evenzoo behooren vs. 11 en 13 bij elkaar: τοῖς ἔθνεσιν van vs. 13 hervat met nadruk dezelfde woorden in vs. 11, gelijk εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα, vs. 14, terugwijzen naar εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς, vs. 11. Daaruit volgt, dat vs. 12 bij toeval overgeslagen en daarom in margine bijgeschreven, door A over 't hoofd gezien en in de overige codices ter verkeerder plaatse ingevoegd is.

Plaatsen waar de afwijkende lezing van D F G ons de oorspronklijke lezing doet kennen door vergelijking met den gewonen tekst.

VII : 13. Tot driemaal toe lezen we in denzelfden zin ἁμαρτία, de derde maal staat het in D F G vóor, in de overige codd. achter ἁμαρτωλός. We doen dus goed 't derde ἡ ἁμαρτία te schrappen.

XV : 26, 31. Reeds heeft de S. in vs. 25 zijn reis naar Jeruzalem aangekondigd ter ondersteuning der heiligen, toch volgt in vs. 26 τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ, maar D F G lezen τ. ἐν Ἱερ. ἁγ.; en wederom in vs. 31 ἡ δωροφορία μου ἡ ἐν Ἱερ., waarvoor ℵ A C ϵ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἱερ. corrigeeren. Ik acht de vermelding van Jeruzalem in beide verzen onecht; te meer, omdat οἱ ἅγιοι op zichzelf zonder eenige nadere bepaling de

1) Zie p. 14.

Jeruzalemsche gemeente beduidt, bijv. 1 Kor. XVI : 1, 2 Kor. VIII : 4, IX : 1.

XVI : 16b. Hoe iemand de groeten kan doen van „alle gemeenten van Christus" is onmogelijk te vatten, al ziet ook Dr. Baljon daarin niets vreemds. Daarbij komt, dat die „groeten van", althans in den gewonen tekst, staat achter een lijst van „groeten aan" en door vier verzen gescheiden is van de overige door den S. overgebrachte groeten vs. 21—23. D F G hebben vs. 16b achter vs. 21. Het zal dus wel ex margine in den tekst gekomen zijn. Als zoodanig krijgt het eerst zijn beteekenis: alle gemeenten van Christus brengen hare nederige en eerbiedige hulde aan de gemeente van Rome! Twijfelt iemand of zulk een aanmatiging zoo vroeg — immers niet later dan 't midden der 3e — eeuw kan zijn opgekomen, hij bedenke dat reeds in 't jaar 196 de romeinsche bisschop Victor de klein-aziatische gemeenten met den ban heeft durven dreigen.

XVI : 18 *τῷ κυρίῳ ἡμῶν χριστῷ*. De verbinding van *κύριος* met *χριστός* is *ἅ. λ.* Daarom voegt Є *'Ιησοῦ* vóor *χριστῷ* in, D F G hebben *τ. κ. χρ. ἡμῶν*, een geheel onmogelijke constructie. Is dus niet *χριστῷ* interpolatie?

XVI : 20b *'Η χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ μεθ' ὑμῶν* hebben D F G achter vs. 23, als slot van den brief, in dezen vorm: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πάντων ὑμῶν*. Є heeft zoowel 't eene als 't ander. Daar de kortste lezing in zulke formulen wel de oudste zal zijn, zou ik als vs. 24 willen lezen: *'Η χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μεθ' ὑμῶν*.

Op enkele plaatsen heeft de oudere, de westersche en de kerkelijke tekst ieder zijn eigen lezing — ten gevolge van interpolatie of dittographie.

I : 29. Na *ἀδικίᾳ* volgt in

B (Є) (*πορνείᾳ*) *πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ, κακίᾳ*

ℵ A „ *κακίᾳ πλεονεξίᾳ*

C (D F G) *κακίᾳ πονηρίᾳ* (s. *πορνείᾳ*) „

Derhalve 1°. *κακίᾳ* neemt respectivelijk de 3e, de 2e of de 1e plaats in, is na *ἀδικίᾳ* en bij *πονηρίᾳ* geheel overtollig en mag dus gerust als onecht beschouwd worden; 2°. we hebben te kiezen tusschen *πονηρίᾳ* (oudere tekst) en *πορνείᾳ* (westersche tekst): schijnt *κακίᾳ* na *ἀδικίᾳ* overbodig, 't zelfde is 't geval

met *πονηρία* en het zou vreemd zijn, als in deze zondenlijst *πόρνεια* niet voorkwam; daartegenover staat, dat ze evenzeer Clem. Rom. c. 35 gemist wordt, welks zondenregister blijkbaar aan onzen brief is ontleend.

III : 27, 28 *ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων* [; *οὐχί*], *ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως* [.] *λογιζόμεθα* [*οὖν*] *δικαιοῦσθαι* [*πίστει*] *ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Wat tusschen [ ] geplaatst is, houd ik voor geïnterpoleerd:

οὖν sec. (vs. 28) B C Є; *γάρ* de overige codd.; het kan dus zeer wel onecht zijn.

δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθ. B etc. D; *πίστει δικ. ἄνθ.* Є; *δικ. ἄνθ. διὰ πίστεως* F G.: *πίστει* is dus waarschijnlijk onecht.

Eindelijk, is werkelijk de vraag: „door hoedanige wet is de roem uitgesloten?" juist beantwoord met „niet door de wet der werken, maar door de wet des geloofs"? Ik waag het dit te betwijfelen met 't oog op vs. 10 vv., 19, 20, 23. Daar toch was juist aangetoond, dat de mensch strafschuldig is voor de wet (der werken), door haar wordt veroordeeld, m. a. w. door haar aan allen roemzucht eens voor goed is gespeend. Lees derhalve: „waar is dan de roem? hij is uitgesloten; door hoedanige wet? der werken; maar door de wet des geloofs oordeelen wij dat de mensch gerechtvaardigd wordt zonder de wet der werken."

VIII : 11 *ὁ ἐγείρας χριστὸν ἐκ νεκρῶν*:

χρ. B F G Tert.; *χρ. Ἰησοῦν* ℵ A D; *Ἰησ. χρ.* C; *τὸν χρ.* Є; *Ἰησοῦν* Tert.

ἐκ νεκρῶν vóor *χρ.* ℵ A C; na *χρ.* de overige, alleen minusc. 115 laat het weg. Indien eenig woord geïnterpoleerd is dan is het dit.

Hetzelfde geldt van *χριστόν* zoowel om 't bij uitzondering groot aantal varianten, als omdat het na 't voorafgaande *τὸν Ἰησοῦν* ondraaglijk is.

Moet er dus gelezen worden: *ὁ ἐγείρας αὐτόν*? of heeft Clem. Al.[545] in plaats van *ὁ ἐγείρας* etc. enkel en alleen *οὗτος* gelezen? [1])

VIII : 14 *υἱοί εἰσι θεοῦ* B F G, maar ℵ A C D heeft *εἰσι* achter *θεοῦ* en Є voor *υἱοί*. De copula is dus onecht.

---

1) Of heeft vs. 11 oorspronklijk eenvoudig aldus geluid: *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἔγειραν τὸν ΙΝ ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν?*

Tot dusver heb ik slechts getracht eerst den archetypus onzer oudere handschriften, vervolgens dien van al onze handschriften te herstellen door vergelijking der verschillende lezingen. Laat ons nu nog nagaan, welke corrupties en interpolaties reeds den archetypus ontsierden en vandaar in al onze codices zijn overgegaan, of ten deele door willekeurige correctie nog verder zijn bedorven.

Plaatsen, waar in de ontwijfelbaar corrupte lezing van (D) F G de ware lezing schuilt, die in de andere codd. door verkeerde correctie geheel is verloren gegaan.

I : 12 *συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίςεως.* Prof. v. Hengel (Comm. in l.) wil *ἐν* vóor *ὑμῖν* schrappen. Daarmee zou de zin iets, maar weinig gebaat zijn: onverstaanbaar is *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίςεως*, wat niet beteekenen kan „door 't onderlinge", nog veel minder „door 't gemeenschaplijk geloof." Nu leest G *διὰ τῆς ἀλλήλοις τῆς πίςεως.* Laat *ἀλλήλοις* een kantteekening zijn tot verklaring van *ὑμῖν*, dan blijft er over *διὰ τῆς τῆς π.* d. i. *διὰ τῆς αὐτῆς π.* Het is bekend hoe vaak door verkorte schrijfwijze de twee eerste letters van *αὐτοῦ* enz. zijn weggeraakt. Lees in plaats van *ἐν* 't pronomen *ἐμε*, dat hier onmisbaar is na *εἰς τὸ ςηριχθῆναι ὑμᾶς*, waarop dan volgde *τοῦτ' ἔςι συμπαρακληθῆναι ἐμὲ ὑμῖν διὰ τῆς αὐτῆς πίςεως.*

III : 9 Τί *οὖν προέχομεθα οὐ πάντως προῃτιασάμεθα γάρ.* Tegen twee beweringen moet uit naam der grammatica worden opgekomen: 1°. dat *οὐ πάντως* zou beteekenen „volstrekt niet": hoe ongepast ook in dezen samenhang, de beteekenis is geen andere dan „niet volstrekt", 1 Kor. V : 10 vgl. 1 Kor. XVI : 12 *πάντως οὐκ.* Het wordt ons zonderling te moede als we de lexicographen van 't N. T., ten bewijze dat *οὐ πάντως* = *πάντως οὐ* is, zien aanhalen Ep. Diogn. c. 9. Dr. C. L. W. Grimm maakt het nog erger, als hij Herodot. VII : 157 citeert, waar *πάντως κου* staat! Toch was het niet onmogelijk geweest bewijspll. bij te brengen, bijv. Hom. Clem. XV § 10, I § 11, waarbij evenwel dient opgemerkt, dat 't Grieksch van dit geschrift niet mag gelijk gesteld worden met dat van Paulus' brieven. 2°. Afgewezen moet worden de meening, dat in 't N. T. 't medium voor 't activum zou staan, *προεχόμεθα* in pl. v. *προέχομεν*, anders dan door de schuld der librarii. Dr. Baljon citeert Hand. VII : 24 en Kol. II : 15. Doch beide pll. zijn bedorven. In Hand. VII :

24a ontbreekt iets na *τινα*, bijv. *αὐτῶν ὑπ' Αἰγυπτίου τινός*; bovendien komt 't act. *ἀμύνω* noch in 't N. T. voor, noch in de Septuagint (7 maal *ἀμύνεσθαι*), en 't verschil in bet. tusschen 't act. en 't med. van dit woord is gering. Daarentegen is 't onderscheid tusschen *ἀπεκδύσας* en *ἀπεκδυσάμενος* (Kol. II : 15) zoo groot, dat verwisseling van beiden onzinnig zou zijn. Hoe bedorven die pl. is, heeft Dr. Holwerda onweerlegbaar aangetoond. Toch is nog zooveel wel te zien, dat *ἀπεκδυσάμενος* moet beteekenen: zich ontkleed hebbende, d. i. afgelegd hebbende 't lichaam (F G lezen dan ook *τὴν σάρκα* in pl. van *τὰς ἀρχὰς καί*, andere hebben *τὴν σάρκα* vóor deze laatste woorden ingevoegd), blijkens vs. 11 *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, waarop *ἀπεκδυσάμενος* terugziet. Datzelfde geldt van *προέχεσθαι*: niemand kan dit medium in pl. van 't act. gebruiken zonder onverstaanbaar te worden, of liever zonder 't tegenovergestelde te zeggen van wat hij bedoelt; immers elk lezer zal *προεχόμεθα* als passivum nemen en verstaan „worden wij overtroffen?" waartegen zoowel 't voorafgaande betoog, als de volgende woorden in verzet komen.

Maar *προκατέχομεν*, zoo lezen D G 31, zal correctuur zijn, meent Dr. Baljon in navolging van de exegeten. Dan toch een zeer zonderlinge correctuur: of wat zou dit woord moeten beduiden? Het is zelf corrupt en ontstaan uit twee lezingen *προέχομεν* en *κατέχομεν*, veroorzaakt door de verwisseling van de teekens, waarmee *κατα*, *προς* en *προ* wierden aangeduid. Daarvan zijn opmerkelijke voorbeelden ook in 't N. T. In Rom. XIV : 22 *σὺ πίςιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε* maakt *κατὰ* groot bezwaar (zie de commentaren); F G lezen *κατὰ σεαυτῷ* (*κατά* met dat.!); maar lees nu *πρὸς σεαυτῷ* en alle moeilijkheid is weggenomen. Gal. VI : 1 *ἐὰν καὶ προλημφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι* moet gelezen worden *ἐὰν καταλημφθῇ* etc. zie Joh. VIII : 3 *ἄγουσι . . . γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην*; welnu K en 5 van de beste minusculi hebben *ἐὰν προκαταλημφθῇ*. De overeenkomst met *προκατέχομεν* is volkomen. Een gelukkig toeval maakt, dat schier overal waar in een bedorven tekst F G een afwijkende lezing hebben, ook deze, maar op andere wijze bedorven is, als wilden ze 't bewijs geven, dat er aan geen correctuur te denken valt.

Verder lezen D G 31 *περισσόν* in pl. van *οὐ πάντως* en laten

ze *προ* voor *προῃτιασάμεθα* weg. Eindelijk mist nog D* 't onmiddellijk volgende *γάρ*. Περισσόν is stellig ontleend aan vs. 1 en schijnt *οὐ πάντως* verdrongen te hebben. Daarentegen was er niet de minste reden om 't *ἀ. λ. προαιτ.* te vormen. *Οὐ πάντως* krijgt eerst zijn ware beteekenis, als we 't verbinden met 't volgende, maar daartoe moet *γάρ* weggelaten worden met D: „Hoe nu? hebben wij iets voor? hebben we niet op alles afdoende gronden beschuldigd enz.?"

Nochtans moet ik erkennen, dat niet op alles afdoende wijze blijkt, dat de zoo verkregen lezing de ware is, al was het maar omdat de oorsprong der afwijkende lezingen niet in allen deele kan worden verklaard. Alleen dit staat vast, dat geen enkele lezing schijn of schaduw van correctuur vertoont.

VII : 25[a]. In plaats van *χάρις τῷ θεῷ* (Є corrigeert *εὐχαριςῶ τ. θ.* met ℵ A etc.) leest D *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ*, wat als een rechtstreeksch antwoord op de voorafgaande vraag: *τίς με ῥύσεται*, beschouwd wordt als correctie van de eerstgenoemde lezing. En inderdaad is het een correctie, maar van 't geen F G lezen *ἡ χάρις κυρίου*, immers ook zij laten met alle andere handschriften volgen *διὰ Ἰησοῦ χριςοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Handtastelijker onzin zal wel niet te schrijven zijn. Hoe onwaarschijnlijk dus, dat *ἡ χάρις* correctie zou zijn. Irenaeus interp. laat *κυρίου διά* weg: „gratia Jesu Christi domini nostri". Ook deze lezing wekt argwaan, omdat Paulus (op enkele uitzonderingen na?) *χριςὸς Ἰησοῦς* pleegt te schrijven en *Ἰησοῦς χριςός* alleen dan, wanneer *κύριος* of iets dergelijks voorafgaat. Is de oorspronkelijke lezing dan wellicht: *ἡ χάρις κυρίου ἡμῶν*?

VIII : 39 *τοῦ θεοῦ τῆς ἐν χριςῷ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* A C F G. De consensus van A C met F G verbiedt in deze lezing niets dan een schrijffout te zien. Blijkbaar is zij uit twee lezingen saamgesteld. De echte lezing is *τοῦ κυρίου ἡμῶν* cf. vs. 35, zie boven blz. 376 v. o. De rest is onecht.

IX : 22 *εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δύνατον αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν.*

F G laten *ἤνεγκεν* weg en voegen vóor *σκεύη* de praep. *εἰς* in. Zoowel naar de gewone, als naar de westersche lezing is de zin elliptisch: de nazin ontbreekt, wat zeker alleen dan geoorloofd is, wanneer de samenhang voldoende uitwijst, wat de S.

verzwegen heeft. Dat dit hier geenszins 't geval is, is duidelijk, ook uit de verschillende opvattingen der exegeten. Dat er een corruptie schuilt blijkt evenwel eerst ten volle uit de lezing van F G; daar ontbreekt zelfs 't werkwoord. Dat ἤνεγκεν niet bij toeval weggelaten is volgt uit de lezing εἰς σκεύη. Ook verdient 't opmerking dat φέρειν, ἐνεγκεῖν etc. in de paulinische brieven nooit anders dan in composita worden gevonden. Herlezen wij den zin naar den tekst van F G, dan zien we aanstonds, dat εἰ ongepast is, dat de apostel geen voorwaardelijken zin bedoeld heeft en dat dus hoogstwaarschijnlijk εἰ een overblijfsel, 't slot van 't verloren werkwoord is.

Ik vermoed, dat er ἀδυνατήσει heeft gestaan, als aanhef van een vragenden zin, die zich onmiddellijk aan de voorafgaande vragen (vs. 20, 21) aansloot: En zal dan God onmachtig zijn zijn toorn te toonen en zijn macht te doen kennen, met veel lankmoedigheid, aan de vaten des toorns, die bereid zijn ten verderve?

XIII : 5 διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, zou beteekenen: daarom is het onmogelijk ongehoorzaam te zijn, wat natuurlijk de bedoeling niet is. F G lezen διὸ ὑποτάσσεσθε. Daar zou op zichzelf niets tegen zijn. Doch διό met imperat. komt in de vier hoofdbrieven niet voor (behalve Rom. XV : 7); en in διό kan zeer wel δεῖ schuilen. Ik lees dus διὸ δεῖ of, zooals prof. Naber mijn gissing heeft verbeterd, δεῖ οὖν ὑποτάσσεσθαι.

Even onmogelijk is ἀναγκαῖον in Hand. XIII : 46, waar 't door D wordt weggelaten. Het komt mij 't veiligst voor, daar met Origenes te lezen ἔδει in plaats van ἦν.

XIV : 22 zie boven III : 9 blz. 480.

XV : 27 εὐδόκησαν γάρ, καί om. D F G, herhaling uit vs. 26. Maar daardoor komen de volgende woorden ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν te abrupt te staan. Daarom voegt F G er γάρ tusschen. Lees met weglating van eerstgenoemde woorden: ὀφειλέται τε etc.

XVI : 2. Onbepaalde goedkeuring verdient het met F G παραστάτις voor προστάτις te lezen naar 't voorafgaande παραστῆτε αὐτῇ. Ook Bentley beveelt deze lezing aan. Toch is blijkens de vele varianten daarmee de tekst nog niet hersteld. Immers in plaats van καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ (A καὶ ἐμοῦ τε αὐτοῦ, ℵ καὶ αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ, C καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ) lezen D F G κ. γ. αὐτὴ καὶ ἐμοῦ καὶ ἄλλων π. ἐγένετο. Vanwaar

die omzettingen, en die onzin in ℵ en A? Moeten we *γεγένηται ἐμοῦ τε αὐτοῦ* verbeteren?

Interpolaties die zich als zoodanig slechts door den samenhang zonder den steun van variae lectt. kenbaar maken.

I: 9. Hij die bij *ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου* geschreven heeft *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* heeft de eerste uitdrukking niet begrepen, schoon toch de samenhang duidelijk leert, dat zij zooveel beteekent als „wien ik biddende vereer." Dat P. God ook vereert door de prediking des Evangelies is hier niet aan zijn plaats. Bovendien strijdt de bijvoeging tegen 't paulinische spraakgebruik 't welk eischt *τὸ εὐαγγ.* alleen, of wel *τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ* of *χριϛοῦ*.

II : 7, 8 bevatten twee kapitale fouten: *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* behoorden niet vóor maar na *ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον* te staan. Luther neemt dan ook de vrijheid in zijne vertaling die woorden om te zetten. Ten tweede: *ὀργὴ καὶ θυμός* hadden in den accusativus moeten staan. Beide fouten hangen samen: een van beiden had aan den schrijver kunnen geweten worden, onmogelijk is het beide op zijn rekening te stellen. Mij dunkt dat *ὀργὴ καὶ* [*θυμός*: dit woord weg te laten is niet noodzakelijk maar acht ik wenschelijk, omdat ϵ leest *θυμὸς κ. ὀργή*, omdat ook in vs. 10 't subject drieledig is en omdat *θυμός* van God gebruikt onpaulinisch is] tot vs. 9 behooren; en dat *δόξαν* etc. vs. 7, interpolatie zijn uit vs. 10. Derhalve „die een ieder zal vergelden naar zijne werken, zoowel hen die . . . trachten naar 't eeuwige leven, als hen, die . . . de ongerechtigheid gehoorzamen."

II: 28 *ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή*. Dat *ἐν σαρκί* onecht is en tot verklaring van 't voorafgaande woord is bijgeschreven, beweert Zach. Pearce te recht, wordt ten onrechte door Wassenbergh bestreden: hij meent dat het onmisbaar is, als tegenstelling van *ἐν πνεύματι* vs. 29; doch dit woord heeft reeds zijn tegenstelling in 't daarop volgende *οὐ γράμματι*.

III: 8. Dr. Baljon heeft Prof. Naber verkeerd begrepen: *καθὼς βλασφημούμεθα* behoort niet tot de dittographie, dan toch was er in 't geheel geen dubbele lezing; maar *καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν* is een verklaring van even genoemde woorden. De interpolatie verraadt zich bovendien door de bijvoeging van

ὅτι achter λέγειν, waarvan nu ποιήσωμεν afhangt, terwijl de zin eischt dat het door μή geregeerd worde.

IV: 11b εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην is na 't voorafgaande εἰς τὸ εἶναι, etc. hinderlijk en stoort den samenhang tusschen vs. 11a en 12, zooals reeds Wassenbergh heeft ingezien. Opmerking verdient het, dat B in dit versdeel tegen ℵ A D met den kerkelijken tekst overeenstemt, wat 't vermoeden wekt, dat de schrijver van dien codex IV: 11b in zijn archetypus miste en het dus uit ϵ overnam, zie boven blz. 376.

IV: 12. Dat τοῖς vóor ϛοιχοῦσιν niets is dan foutieve herhaling der eerste letters van laatstgenoemd woord, merkt Dr. Baljon terecht aan. Reeds Beza heeft ingezien dat 't verband de uitwerping van 't art. gebiedt. Verwerpelijk is de gissing van Westcott en Hort, dat τοῖς uit αὐτοῖς zou ontstaan zijn.

V: 12. Met Dr. Baljon kan ik ἀνθρώπου niet voor onecht houden; wel in vs. 15 en vs. 17 Χριϛοῦ Ἰησοῦ.

V: 18. Om 't parallelisme wil Bentley achter κατάκριμα invoegen τοῦ θανάτου; veel waarschijnlijker komt het mij voor dat om diezelfde reden achter δικαίωσιν moet geschrapt worden ζωῆς.

VI: 2 ἐν is niets dan herhaling van de twee laatste letters van ζήσομεν, vgl. vs. 2a.

VII: 5 τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου is zeker niet de oorspronklijke lezing. Toch had Dr. Baljon zich tweemaal moeten bedenken eer hij met prof. Pierson besloot τά te schrappen. De invoeging kan geen schrijffout zijn en opzettelijke invoeging van 't art. is hier hoogst onwaarschijnlijk. Ik houd mij verzekerd dat τῶν ἁμαρτιῶν ter verklaring van παθήματα τὰ διὰ τοῦ νόμου heeft moeten dienen. Allereerst omdat we zulke interpolaties gewoon zijn aan te treffen; maar ook omdat naar 't paulinisch spraakgebruik ἁμαρτία geen meerv. heeft noch hebben kan; 't beteekent nooit „eene zonde", παράπτωμα, maar „de zonde". Alleen reeds daarom durf ik Gal. I: 4 voor geïnterpoleerd, of liever voor onecht verklaren, en is mij 't ταῖς ἁμαρτίαις in 1 Kor. XV: 17 éen der bewijzen, dat 16—18 dittographie is van 13—14.

VIII: 12. Met prof. Naber lees ik ὀφείλετε in plaats van ὀφειλέται, of eigenlijk in pl. van ὀφ. ἐσμέν; doch met Dr. Baljon houd ik οὐ τῇ σαρκί voor niets anders dan een variant van

[τ]ου κατὰ σάρκα. Er blijft dus over: ὀφείλετε οὐ κατὰ σάρκα ζῆν. De eenige maal dat bij een vocativus (ἀδελφοί) de 1e pers. staat is Gal. IV : 31; terwijl daar even te voren vs. 28 de 2e pers. gevonden wordt, wat in verband met andere bezwaren mij interpolatie doet rieken.

De onechtheid van 2 Kor. VI : 14—VII : 1 (waar in 't laatstgenoemde vers insgelijks 1e pers. meerv. bij een vocat. gevonden wordt) is thans wel aan geen redelijken twijfel onderhevig.

IX : 8. Wie τοῦ θεοῦ achter τέκνα heeft ingevoegd, heeft daarmee de geheele redeneering in 't honderd laten loopen. Immers 's schrijvers onmiskenbare bedoeling is niet „kinderen van God", maar „van Abraham" vgl. vooral vs. 7, doch ook vs. 6, 10 vv.

IX : 11. Ook hier is τοῦ θεοῦ ingeschoven: hoe kon er anders volgen: οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος? — Allermerkwaardigst is 't, hoe Petrus deze woorden van „Simon magus" tegen hem zelven keert in Hom. Clem. VIII § 4. De textus receptus (niet Є) heeft met „weinige minusculi" τοῦ θεοῦ vóor πρόθεσις.

XIII : 7. Me dunkt dat Dr. Baljon de gissing van prof. Naber niet zou hebben verworpen, als hij haar had begrepen, en opgemerkt had, dat de eene reeks accusativi afhangt van ἀπόδοτε, maar de andere in de lucht hangt. Als we een der beide reeksen τὸν φόρον, τὸ τέλος etc. weglaten, dan wordt de zin: „geeft aan ieder 't schuldige, den een schatting, den ander tol, den derde vrees, den vierde eer".

XIV : 21. Ik neem de vrijheid nog eens opmerkzaam te maken op mijn gissing, dat κρέα en οἶνον moeten worden verwijderd en μηδὲ ἐν (wat niet bij προσκόπτει voegt) verbeterd in μηδὲ ἕν. Ten bewijze beroep ik mij op 1 Kor. VIII : 13, waar evenzoo κρέα de bedoeling van den apostel niet juist weergeeft: bij οὐ μὴ φάγω moet in gedachte herhaald worden βρῶμα uit 13a: „indien eenige spijs mijn broeder ergert zal ik (geen vleesch? neen) die spijs niet eten in der eeuwigheid".

XV : 19. Afgescheiden van de vraag naar de echtheid van XV, XVI, blijkt ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων niet tot den tekst te behooren, nog om een andere reden dan die Dr. Baljon aangeeft: nl. tusschen deze woorden en de daarop volgende ἐν

δυνάμει πνεύματος hebben we te kiezen. Klaarblijkelijk is het nu, dat de eerste woorden ter verklaring van de laatste moeten dienen en dus niet alleen onecht zijn en een verkeerde verklaring behelzen, maar ook op de verkeerde plaats ex margine in den tekst gekomen zijn.

XVI : 19a ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ — χαίρω behooren zeker hier niet thuis en verbreken den samenhang tusschen 18 en 19b. Stellig moet ὑπακοή in ἀκοή worden verbeterd. Ook maken ze een verrassend goed geheel uit met vs. 16b „u groeten al de gemeenten van Christus, want uw roem is tot allen doorgedrongen". Slechts heb ik er bij te voegen, dat dan ook vs. 19a met 16b later tot verheerlijking van de gemeente te Rome is ingevoegd. Zie boven bl. 477.

Corrupte plaatsen die zonder de hulp van variae lectt. moeten verbeterd worden:

II : 5 Niets zekerder, dan dat σκληρότητα uit σκληροτάτην bedorven is: prof. Naber en Dr. Baljon.

II : 22. „Gij die predikt: steelt niet, steelt gij? die zegt: bedrijft geen overspel, pleegt gij echtbreuk? gij die van de afgoden een gruwel hebt" ... wat er volgen moet lijdt geen twijfel. Zeker niet ἱεροσυλεῖς, pleegt gij tempelroof? maar juist omgekeerd: pleegt gij heidensche gruwelen? Toch kan Bentley's gissing, ook door Mangey voorgedragen, ἱεροθυτεῖς mij niet behagen. Zij zou tot misverstand aanleiding geven als stelde P. 't joodsche offer gelijk met heidensche afgoderij. 1 Kor. X : 28 bewijst hier niets, omdat daar een heiden sprekende wordt ingevoerd, — ook kan tegen den jood in het algemeen bezwaarlijk de beschuldiging worden ingebracht, dat hij den afgoden offerde.

Ik kan niet gissen wat er oorspronklijk gestaan heeft. Moeten we lezen τερατοσκοπεῖς, zie Deut. XVIII : 11, vgl. 9, 12, 14, of βδελύσσεις naar analogie van 't voorafgaande vs. 21, 22a?

VII : 4a. Dat deze plaats wellicht zelfs onherstelbaar bedorven is kan eerst ten volle blijken, als we VII : 1—6 in hun geheel aan een nader onderzoek onderwerpen zullen.

VIII : 2 ἠλευθέρωσέ σε B ℵ F G, ἠλ. με A C D E. 't Laatste is een armelijke correctie, de samenhang wijst uit, dat er ἡμᾶς of αὐτούς had moeten staan. Doch σε is ten eenemale misplaatst

en blijkbaar niets dan een herhaling van de twee laatste letters van 't voorafgaande woord. Dan evenwel ontbreekt 't onmisbare object, dat echter niet ver te zoeken is. Merk slechts op hoe zinstorend in vs. 1 τοῖς ἐν Χριςῷ 'Ιησοῦ en nogmaals in vs 2 de herhaling dezer drie laatste woorden is: vs. 1 „dan is er nu geen veroordeeling voor hen die in Chr. J. zijn", alsof er vroeger voor dezulken wel veroordeeling was. Te vergeefs vragen we waar de woorden „in Chr. J." van vs. 2 bij behooren. Ik schrap dus die woorden in vs. 1, maar plaats in vs. 2 't art. τούς vóor ἐν Χ. 'Ι. en verkrijg zoo 't vereischte object bij ἠλευθέρωσε: „want de heerschappij van den geest des levens heeft hen, die in Christus Jezus zijn, bevrijd van de heerschappij der zonde en des doods".

IX : 5ᵇ houdt Dr. Baljon voor onecht. Ik kan me met dit oordeel niet vereenigen. Ja, ik zou durven beweren, dat de S. met beide handen de gissing van prof. Hoekstra zou aangegrepen hebben, als hij haar anders had opgevat; ἐπὶ πάντων behoort niet bij „God die te prijzen is tot in eeuwigheid", maar bij ὧν (te lezen in pl. v. ὁ ὤν). Had de apostel in vs. 5ᵃ niet geschreven ὧν οἱ πατέρες ΚΑΙ ἐξ ὧν ὁ Χ. τὸ κατὰ σάρκα, dan had hij in vs. 5ᵇ καί in pl. v. ἐπὶ πάντων kunnen geschreven hebben. Nu eischte de klimax een sterker uitdrukking en hij schrijft „van wie de vaderen, en uit wie de Christus naar 't vleesch, van wie bovenal God enz." Immers de God, dien de christenen vereeren, is de God van Israel. vgl. III : 29.

IX. 10. Reeds Beza teekent hierbij aan: Est depravatus hic locus a quopiam graecae linguae prorsus ignaro. En Markland vult achter κοίτην in διδύμων: hij meent dus dat 't eerste woord zwangerschap kan beteekenen. Was dat waar, dan ware zijne invulling te kiezen boven die van Straatman (die in pl. v. ἐξ ἑνός κοίτην ἔχουσα leest υἱοὺς ἔχουσα ἐκ κοίτης), want alle nadruk ligt op 't tweelingschap van Jakob en Ezau. Immers „alleen Izaak, de zoon van Sara, wordt als zoon beschouwd, maar, wat nog sterker is, van de tweelingen van Rebekka wordt zelfs vóor hun geboorte de oudste tot slaaf van den jongste verklaard". Ik lees dus: ἐξ ἑνὸς κοιταίου δύο υἱοὺς ἐν κοιλίᾳ ἔχουσα vgl. Gen. XXV : 23ᵃ, 24ᵇ, met weglating van 't overtollige 'Ισαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν.

IX : 16. Met Dr. Baljon meen ik dat εὔδοντος in pl. van

θέλοντος niet 't gewenschte woord is. Wakefield gist *ἀθλοῦντος*, wat zeker bij *τρέχοντος* goed past, ja zelfs aan dat laatste eerst de beteekenis geeft van wedloopen, vgl. 1 Kor. IX : 29. Doch is hier een beeld aan de volkspelen ontleend van pas tegenover „den zich erbarmenden God"? Me dunkt *τρέχοντος* biedt meer bezwaar dan *θέλοντος* en de vraag is bij me gerezen of ΤΡЄΧΟΝΤΟC soms uit ΙCΧΥΟΝΤΟC is verbasterd.

XV : 28 *σφραγισάμενος* is buiten kijf hier onzinnig. Toch kan ik me onmogelijk neerleggen bij 't medium *συνερανισάμενος*. Ik erken dat 't spraakgebruik van de klassieken verschilt van dat der latere schrijvers, maar ik ontken, dat in 't onderscheid tusschen activ. en medium Paulus zou zijn afgeweken van 't spraakgebruik van zijn tijd. Verder toont Dr. Baljon zelf glashelder aan, dat *συνερανίζειν* hier in een zoo ongewone beteekenis zou zijn gebruikt, dat er maar éen enkele plaats (bij Appianus) is aan te wijzen, die daarmee overeenkomt. Redenen, waarom ik voorstel liever *συγχαρισάμενος* te lezen.

XV : 31 *ἀπειθούντων*; prof. Naber *ἀπειλούντων*. Dat laatste past alleen bij *ῥύεσθαι*. Ik vlei me, dat Dr. Baljon dat zelf bij nadere overweging zal erkennen.

XII : 1—8. Deze perikope eischt eene afzonderlijke behandeling om de vele en velerlei moeilijkheden, die zich daarin aan ons voordoen. Vooral prof. A. Pierson heeft daarop gewezen in zijn „Nieuwe Studiën over Joh. Kalvijn 1883 blz. 215 vv." Hem willen wij op den voet volgen, waar zijn opmerkingen ons nopen de een of andere gissing te wagen [1]).

Allereerst geven we toe, dat *ζῶσαν* niet bij *θύσιαν* behoort: alle offers zijn levend. Ik veroorloof me daarom een geringe verandering en verbeter ΘΥCΙΑΝ in ΟΙΚΙΑΝ vgl. 1 Petr. II : 4, 5. Ef. IV : 12, 16b.

2⁰. *εὐάρεςος* is na *ἁγίαν* overtollig en eischt voor zich den dat. *τῷ θεῷ*, die werkelijk bij *παραςῆσαι* behoort. In aanmerking nemende dat ℵ A P *τῷ θεῷ* vóor *εὐάρεςον* hebben,

---

1) *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* vgl. 2 Kor. X : 1. *παραςῆσαι* vgl. Rom. VI : 13, 19. — Omtrent den samenhang van hoofdst. XII met 't voorafgaande behoeven we ons niet te vermoeien, om de eenvoudige reden, dat hij verre te zoeken is.

houd ik het laatste woord voor een interpolatie, ontleend aan vs. 2.

3°. τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν is een geheel op zich zelf staande acc., waarbij 't werkwoord wordt gemist: zou het niet schuilen in 't daaropvolgende καί? De lezing van dit woord toch was onzeker, blijkens min. 47, 67 **, die 't weglaten, ongetwijfeld naar een zeer ouden codex, waarom ik de vrijheid neem te veronderstellen, dat er εἶναι gestaan heeft. „Ik vermaan U .... dat het uw verstandige eeredienst zij, niet gelijkvormig te worden aan deze wereld enz."

vs. 3 παντὶ τῷ ὄντι: sedert v. Hengel wordt de gissing van Venema om na ὄντι in te voegen τι algemeen als een emendatie aangemerkt. Zoo ook Dr. Baljon.

vs. 5 τὸ δὲ καθ' εἷς zou toch in elk geval τὸ δὲ καθ' ἕν moeten zijn. Є bedekt de zwarigheid zonder haar weg te nemen door te schrijven: ὁ δὲ καθ' εἷς. Achter κατά kan geen nominativus volgen. Waar εἷς καθ' εἷς staat moet geschreven worden εἷς κᾆθ' εἷς d. i. εἷς καὶ εἶτα εἷς. Ik houd het er voor, dat er oorspronklijk gelezen wierd τὸ δὲ καθεξῆς d. i. naar rangorde. Daardoor wordt de juistheid van prof. Naber's coniectuur, die in vs. 4 πρᾶξιν in τάξιν verbeterd heeft, bevestigd.

In vs. 6 moet δέ worden geschrapt, zie blz. 377, waardoor dit vs. bij 't voorafgaande getrokken wordt, en we niet langer „een werkwoord verwachten, dat niet komen wil."

Verder hinderen mij in dit vers de twee bepalingen met κατά aanvangende; ik houd één van beiden voor een interpolatie en wel de eerste κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν, als een veel gebruikte fraze, vgl. Rom. XII : 3, XV : 15, 1 Kor. III : 10, 2 Kor. VIII : 1, Gal. II : 9, die na χαρίσματα geheel misplaatst is. Ze moet vervangen worden door de andere bepaling κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως vgl. vs. 3b.

Dat achter εἴτε προφητείαν niet is toegevoegd ἐν τῇ προφητείᾳ, gelijk in vs. 7 na εἴτε διακονίαν volgt ἐν τῇ διακονίᾳ, verwondert ons niet, wel daarentegen, dat ἐν τῇ διακονίᾳ, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ etc. worden bijgevoegd. Het is onmogelijk ook maar te gissen wat de bedoeling dezer woorden mag zijn. „En van waar op eens, vraagt prof. Pierson terecht, die nominativus ὁ διδάσκων?" en, voeg ik er bij, de daaraan volgende ὁ παρακαλῶν? Naar analogie van 't eenvoudige εἴτε προφητείαν wensch

ik ἐν τῇ διακονίᾳ te schrappen, ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ te corrigeeren in διδασκαλίαν en ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει in παράκλησιν. Een te kwader ure gemaakte vergelijking met vs. 8 ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι enz. schijnt tot deze onhandige omwerking aanleiding gegeven te hebben.

We onderstellen dus — en daarmee gaan we stellig ver boven den archetypus uit — dat vs. 7, 8a oorspronklijk geluid heeft: ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως διάφορα, εἴτε προφητείαν, εἴτε διακονίαν, εἴτε διδασκαλίαν, εἴτε παράκλησιν.

Hiermee meen ik den brief aan de Romeinen ongeveer teruggebracht te hebben tot zijn laatste redactie. In een volgend nummer wensch ik in 't licht te stellen, dat er althans één (kortere) redactie aan voorafgegaan moet zijn.

In 't vorige N° wensch ik
op blz. 375. 2° bij te voegen:
I: 27 ὁμοίως τε καί: l. ὁμ. δὲ κ. A D G;
en op blz. 378, r. 7, na „of” te lezen: op enkele uitzonderingen na (zie II: 4 blz. 377, IV: 1 blz. 374, V: 17 blz. 376, IX: 4 blz. 375).

(Slot in 't volgende Nummer.)

Kampen. J. H. A. MICHELSEN.

VERISIMILIA?

Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber. Amstel. apud P. N. van Kampen et fil., 1886 [1].

De gilden zijn afgeschaft. Te recht? Het wordt thans door sommigen ontkend, en het kan inderdaad zijn, dat men zich te zeer gehaast heeft om de geheele instelling over boord te werpen. Doch ook zij, die haar in gewijzigden vorm willen zien herleven, zullen zich tweemalen bedenken, vóordat zij de slagboomen van weleer weder oprichten en de uitoefening van het vak verbieden aan ieder, die niet de gewone opleiding heeft genoten. De sleur is op elk gebied de meest te duchten vijand. Niets is gezonder en heilzamer, dan dat de gildebroeders nu en dan eens worden wakker geschud en zich herinneren, dat hun kring de wereld niet is. Niemand ontbeert straffeloos den prikkel der mededinging.

Zoo mogen dan ook de theologen dankbaar zijn en zich verblijden, dat van tijd tot tijd een classiek philoloog op hun terrein komt jagen. Niemand vergt van hen, ook niet de philoloog zelf, dat zij voetstoots aannemen wat door hem is opgespoord en wordt aangeboden. De ondervinding heeft trouwens geleerd, dat zijne ontdekkingen vaak slechts gewaand zijn en ook door zijne eigene vakgenooten, tijdgenooten of nakomelingen, niet worden goedgekeurd. Doch ook in dat geval is zijn optreden een verblijdend verschijnsel. Zelfs zijne mislukte gissingen en voorslagen zijn leerzaam en opwekkend. Hoe vele van Prof. Naber's conjecturen, in de *Mnemosyne* voorgedragen,

1) De prijs is *f* 3.50.

den toets der eeuwen zullen doorstaan, durf ik niet beslissen. Maar dat zij in hooge mate „anregend” zijn, mag ik zeker in naam van velen getuigen.

Ik begin dus met de *Verisimilia* van harte welkom te heeten. Ditmaal verschijnt Naber niet alleen op het tooneel, maar vergezeld, ja voorgegaan door Prof. A. Pierson. Onze belangstelling wordt er slechts te grooter door. Dat Pierson, na reeds afscheid genomen te hebben, nog eens terugkeert, zal hem door theologen althans niet ten kwade geduid, veeleer als eene hulde — niet aan hun gild, maar toch — aan de belangrijkheid hunner studie met ingenomenheid begroet worden. Er is in de samenwerking van deze twee mannen — die niet van gisteren dagteekent [1]) — iets zeer opmerkelijks, dat de nieuwsgierigheid prikkelt en de verwachting hoog spant. Wat hebben zij gevonden? wat hangt ons boven het hoofd?

Tot dus ver de eerste indruk, dien de verschijning van het boek maakte. Nu ik mij nederzet om er, en wel zoodra mogelijk, verslag van te geven aan de lezers van het *Theologisch Tijdschrift*, heb ik er natuurlijk kennis van genomen. Hoe sta ik er thans tegenover? Het zou weinig baten, dit aanvankelijk in het midden te laten, want het zal spoedig genoeg aan het licht komen. Ik heb de *Verisimilia* met klimmende verbazing gelezen. Die verbazing geldt, ja, óok de uitkomsten, waartoe het onderzoek van de beide hooggeleerde schrijvers heeft geleid, maar toch meer nog hun oordeel over den toestand, waarin de boeken des. N. Testaments tot ons zijn gekomen, óok het „ab origine repetere”, maar wèl zoo veel het „laceram Novi Testamenti conditionem illustrare”, die in den titel worden genoemd. Mijne bevreemding is te sterk, dan dat ik haar voorshands in mijn hart begraven en thans bloot als verslaggever optreden zou. Ik zal evenwel zorgen, dat de bedenkingen, die mij van instemming terughouden, aan de objectiviteit mijner inhoudsopgave niet te kort doen.

1) „Ceterum alia quam plurima in eo capite (Gal. IV) remanent admodum difficilia ac plane δυσνόητα. Singula cum attentissima cura rimatus sum, quo tempore hanc epistulam legebam cum Allardo Piersono collega meo aestumatissimo, qui ab Johanne Piersono genus ducit, neque ei ἐξίτηλον αἷμα δαίμονος, sed quo intentius omnia examinavimus, eo de pluribus dubitare coepimus, potueritne ipse Paulus tam perplexe scribere”. S. A. Naber in *Mnemos.* Nov. Ser. Vol. IX. (1881) p. 299.

I.

In de *Praefatio* (p. 1, 2) spreken de Schrijvers hunne overtuiging uit, dat de boeken van het N. Testament, inzonderheid de brieven die op naam van Paulus staan, veel bevatten, dat tot nu toe niet is verklaard en met de gewone hulpmiddelen niet kan verklaard worden. Telkens „atra nox" en onoverkomelijke moeilijkheden. Telkens vraagt men zich af, hoe dezelfde schriften „divina pulcritudine nos alliciant" en tegelijk weerstand bieden aan elke poging om de bedoeling der auteurs te doorgronden. Toen PN. — zooals wij hen kortheidshalve noemen kunnen — dit feit in al zijn omvang hadden geconstateerd, hebben zij naar de oorzaak gezocht en die ook meenen te vinden — op een pad, dat nog door niemand vóor hen was betreden. Zietdaar den oorsprong van hun boek. Hun doel daarmede is tweeledig. Zij willen, vooreerst, den toestand van den tekst des N. Testaments getrouw beschrijven en duidelijk aantoonen, hoe het staat met de mogelijkheid om dien te verklaren; wat zij daarover geven, is in hunne schatting zeker. Zij dragen, ten andere, omtrent de oorzaken van de „lacera conditio", die zij hebben opgemerkt, hunne gissingen voor; dáarover moeten de „aequi lectores" uitspraak doen: „conjecturis nostris alios incitare voluimus ut pergerent et in meris tenebris tandem lucem accenderent, nostris verisimilibus sive refutatis sive, quod sane malumus, confirmatis". Eerbied en liefde voor het N. Testament hebben bij dezen arbeid hunne pen bestuurd. De liefde prikkelde tot het onderzoek; de eerbied bepaalde daarvan de richting. Wat zij ons aanbieden, is hun gemeenschappelijk werk. „Quid uterque nostrum ad laborem contulerit, nec facile dictu est, nec mente repetere iuvat."

De gang van hun betoog is deze. Achtereenvolgens behandelen zij in zes capita den 1sten brief aan de Thessalonicenzen (p. 3—20), den 2den aan dezelfde gemeente (p. 21—25), den brief aan de Galatiërs (p. 26—49), de twee brieven aan de Corinthiërs (p. 50—98 en 99—122) en den brief aan de Romeinen (p. 123—179). Dan volgt Caput VII, met het opschrift: De Pauli ingenio in Actis Apostolorum (p. 180—194), dat, gelijk wij straks zien zullen, met het voorafgaand onderzoek

van de Brieven samenhangt en het daaromtrent verkregen resultaat opheldert. Caput VIII keert terug tot den tekst van het N. Testament. „Tractantur capita selecta ex quarto Euangelio", of, zooals het in het boek zelf wordt uitgedrukt: „Qua methodo usi sumus, eandem adhibebimus ad examinanda selecta capita quarti Euangelii" (p. 195—226). Het zijn hoofdzakelijk H. III in verband met I en II, H. IV en H. XIII; er volgt nog eene § met den titel: „Quid in quarto Euangelio ex Graeco fonte fluxerit." Een laatste Caput, het negende, is gewijd aan: Veterum Christianorum de perfecto homine opiniones (p. 227—261): ook hierop komen wij straks terug. Er volgen, eindelijk, nog twee aanhangsels. In het eerste (p. 262—279) worden ons de opmerkingen medegedeeld, door Michelsen bij het nazien van de proeven gemaakt over den tekst, waarvan PN. in hun betoog waren uitgegaan; tevens wordt hier met voorbeelden aangetoond, hoe de onderlinge afwijkingen der HSS. de verwarring, waarin zich de tekst bevindt, meer in het licht stellen dan wegnemen. Het tweede aanhangsel (p. 280—295) is aan het adres van de exegeten. In het boek zelf zijn hunne pogingen tot opheldering van den tekst niet vermeld, veelmin beoordeeld. Dit mag evenwel niet zóo worden opgevat, alsof zij niet waren geraadpleegd. Doch de uitleggers zijn er niet in geslaagd, de moeilijkheden weg te ruimen, en erkennen dit zelven, òf met zoovele woorden, òf, feitelijk, door hun onderling verschil. Dit wordt in Appendix II aangewezen met proeven, aan Holtzmann's *Einleitung* en aan van Manen, *Het N. Testament sedert het jaar* 1859, ontleend.

Uit dit schema blijkt aanstonds, dat het Paulinische deel de meeste ruimte inneemt en het eigenlijke *corpus* van het boek uitmaakt. Van dat deel moet dus allereerst de inhoud worden teruggegeven. De Paulinische brieven, die zes althans waarover PN. ons hunne meening doen kennen, zijn onverstaanbaar. Dit moet worden opgevat in den ruimsten en meest volstrekten zin, dien het woord hebben kan. De bedoeling is niet, dat er, nadat alle pogingen om den tekst te verklaren zijn uitgeput, eenige of zelfs vele onoplosbare bezwaren overblijven. Neen, het geheel is niet te begrijpen. Elke brief is, beschouwd als brief van een bepaald persoon aan een be-

paalden kring van lezers, een raadsel. Er komen natuurlijk duidelijke, ja volkomen doorzichtige pericopen in voor, maar het geheel is en blijft onverstaanbaar. Er is geen eenheid en geen samenhang in; de historische achtergrond laat zich niet aanwijzen of wijkt weer terug, als wij dien meenden ontdekt te hebben; te vergeefs beproeven wij het beeld, òf van den schrijver, òf van zijne eerste lezers te vatten. — Men verwondere zich niet, dat ik dit zoo kras uitspreek en in meer dan één vorm herhaal. Op die wijze alleen wordt het gevoelen van PN. zuiver teruggegeven. Onze classische philologen beschikken, zooals men weet, over een ruimen voorraad van niet altijd liefelijke termen, waarmede zij bedorven, verwarde en verknoeide teksten kenschetsen. Welnu, voor de beschrijving van de verschijnselen, die zich in de Paulinische brieven voordoen, is die schat nauwelijks of liever niet toereikend. Ten aanzien van éene en dezelfde zaak staan dikwerf het „ja" en het „neen" vlak naast elkander. Men kan zich de verwarring en de tegenspraak bezwaarlijk te groot voorstellen.

Zulk eene gesteldheid van de Paulinische teksten heeft natuurlijk hare oorzaken. Welke zijn die? Al aanstonds blijkt, dat de Brieven niet zijn wat zij voorgeven te zijn — geen brieven dus, door een Apostel of door wien anders ook op een bepaald tijdstip aan eene bepaalde gemeente gericht. Maar wat dan? Duidelijkheidshalve gebruik ik een term, waaraan men geenerlei ongunstige beteekenis gelieve te hechten: ik bezig dien alleen, omdat geen andere de zaak zoo eenvoudig en zoo juist beschrijft. Het zijn lappendekens. Fragmenten van grooter en kleiner omvang, van vroeger en later tijd, zijn met meer of minder talent aaneengeregen en tot een kwalijk sluitend geheel gemaakt. Daaronder zijn er niet weinge van vóór-christelijken, nader: van Joodschen oorsprong, d. i. ontstaan in een tijd, toen de Messias nog slechts verwacht werd en het geloof aan zijne werkelijke verschijning op aarde nog niet was opgekomen. Andere fragmenten zijn van Christelijke herkomst, d. w. z. gevloeid uit de pen van de zoodanigen, voor wie de komst van den Christus, in Jezus van Nazareth, een feit was geworden. Door deze onderstellingen wordt, gelijk terstond in het oog valt, van de zonderlinge tegenstrijdigheden, waarop wij in de zoogenaamde Brieven

stuiten, rekenschap gegeven. Maar zekere eenheid wordt daarin toch, ook naar het oordeel van PN., niet gemist: vanwaar deze? De fragmenten vormen samen een *cento*: wie heeft dien genaaid? Er is ook hierbij meer dan éene hand werkzaam geweest, en niet altijd heeft zich de zaak op dezelfde wijze toegedragen. Maar eene hoofdrol komt daarin toch toe aan een persoon, die op p. 14 het eerst wordt genoemd en wiens beeld, naarmate wij verder lezen, ons allengs helderder voor oogen treedt, aan den hypothetischen Paulus Episcopus. Hij is de redactor van de meeste brieven en de schrijver van meer dan éene pericope. Hij is het, die de daareven genoemde Joodsche fragmenten voor den ondergang bewaarde en aan den opbouw der Christelijke gemeenten dienstbaar poogde te maken. Zijne bijdragen zou men het stichtelijke cement kunnen noemen, dat de ongelijksoortige, ja dikwerf strijdige bestanddeelen der Brieven bijeenhoudt.

Ik bedrieg mij wel niet als ik aanneem, dat er in deze voorloopige schets inzonderheid twee dingen voorkomen, waaromtrent de lezer nadere inlichting verlangt: de Joodsche fragmenten, en de figuur van Paulus Episcopus. Ik haast mij dien billijken wensch te bevredigen.

Zeer aanmerkelijke gedeelten van de Paulinische Brieven zijn, volgens PN., van Joodschen oorsprong. Zoo b. v. in I *Thess.* de pericopen H. I: 2—II: 2; II: 13b—16 (uitgenomen een deel van vs. 15); III: 12, 13; IV: 1—9, 13—18 (behalve vs. 14 ten deele); wellicht ook V: 1—3, 14—28; — in II *Thess.* H. I: 5—10; II: 1—12; III: 7—13 en 16—18; — in *Galat.* H. II: 14—21; III: 6—25; IV: 1—11, 21—31; V: 16—18; VI: 7—9, 12—15, doch de meeste van deze pericopen in Christelijken geest omgewerkt, sommige ook ontstaan door de bijeenvoeging van stukken, die oorspronkelijk niet bijeenbehoorden; — in I *Cor.* o. a. gedeelten van H. I—III, van H. VII, van H. XV; in *Rom.* H. I: 18—24, 26a—27a; stukken van H. II; H. III: 9, 20, 21, 26b; H. IV: 1—5, 10—12, 13vv.; van H. V de grondidee en enkele trekken; H. VI: 3—11; VII: 1—13, wellicht ook vs. 14—25; H. VIII: 2, 4, 5—9a, 12—16, 19 enz. In II *Cor.* is bij uitzondering geen enkel Joodsch fragment opgenomen.

Doch de lezing van deze pericopen brengt ons nog niet op

de hoogte, en dat te minder, omdat de Joodsche fragmenten, gelijk trouwens te verwachten was, bij hunne opneming in Christelijke geschriften eene meer of min doortastende omwerking hebben ondergaan. Ik wil dus beproeven, eene voorstelling te geven van de literatuur, waaruit deze overblijfselen tot ons zijn gekomen, in haar geheel, en alzoo tevens van de kringen, waarin zij is ontstaan. Het veiligst zal wel zijn, dat ik de schrijvers zelven hunne denkbeelden hierover laat uiteenzetten.

Zij herinneren ons, waar voor het eerst aan een Paulinischen tekst een Joodsche oorsprong wordt toegekend (p. 11), dat de verbreiding eener vrijere godsdienstige denkwijze onder de Joden, afgezien van hetgeen hieromtrent uit het N. Testament blijkt, door historische getuigenissen vaststaat. Als zoodanig worden vermeld het wel bekende bericht van Flavius Josephus over de bekeering van Izates door Ananias, die hem van de verplichting om zich te laten besnijden ontsloeg (*Arch. Jud.* XX: 2 § 4) [1]), en eene plaats van Strabo (p. 760) [2]), waarin de onthouding van sommige spijzen en „de besnijdenissen" gerekend worden tot de gebruiken, die niet door Mozes zelven voorgeschreven, maar na hem door bijgeloovige lieden ingevoerd zijn. — Intusschen worden deze getuigenissen, waarop ik straks nog terugkom, slechts in het voorbijgaan vermeld. Het N. Testament is onze voornaamste kenbron. Wat PN. daaruit ten aanzien van het vrijzinnige Judaïsme meenen te kunnen afleiden, mogen enkele citaten ons leeren.

„Circa initium huius aerae Judaei erant quidam, qui, postquam secesserant a Pharisaeis, spretis legum Mosaicarum caerimoniis unice studebant virtuti ac morum puritati, quibusque persuasum erat, brevi venturum esse Filium Hominis, quem praedixisset Daniel Propheta. Quos libros ea secta peperit, eos Judaei alto supercilio contemserunt et interire passi sunt, sed magni facienda sunt complura fragmenta, quae de hoc genere in Novo Testaments servata sunt. Iam in dies certior spes affulgebat de Messia, donec tandem in animis infixa est per-

1) Verg. mijn *Godsd. van Israël* II: 503 vv.; Oort, *de laatste eeuwen van Israëls volksbestaan,* II: 235 vv.

2) Ed. Tauchn. Tom. III: 373 sq.

suasio adesse tempus diu ante praedictum inque terris revera apparuisse Filium Hominis, quem iamdudum exspectassent. Statim ab initio nihil affirmarunt praeter hoc ipsum. Filii Hominis non erat nomen proprium sed titulus tantum; Salvator erat, i. e. Jesus; Messias erat, i. e. Christus. Mox alia ac deinceps alia de eo spargi cœperunt, commixtis in unum iis quae Jesaias vaticinatus fuerat capite 53 et Graecorum fabulis quibusdam, qui ab tali exspectatione minime abhorrebant. Ferebatur mortuus esse sed resurrexisse: quando et quomodo? id etiam nunc ignorabatur.

„Postquam eo perventum fuit, libri illi Judaici lectoribus Christianis iam non amplius satisfacere poterant, sed quod in iis primarium erat tam videbatur praeclarum, ut id incuria perire nollent. Itaque opus fuit nova redactione eaque nova redactio, quam nihil impedit quominus Graeco vocabulo sed imprimis idoneo διασκευὴν appellemus, triplici modo instituta est: 1⁰ quem exspectarant Filium Hominis, is iam adventasse credebatur ad humanum genus servandum, itaque in fragmentis selectis Salvatoris nomen ubique insertum fuit; 2⁰ his fragmentis collectis in unum indita Epistularum forma; 3⁰ Redactor, sive mavis διασκευαστής, de suo quaedam addidit, male securus ac plane negligens, quod saepe quadrata misceret rotundis, quum fragmenta illa Judaica plena nobilis audaciae et abstrusae cuiusdam philosophiae, qualis e prophetarum Scholis derivari poterat, vix ita possent decurtari ut responderent redactoris mediocritati. Pietas eum impulit ut quae in iis fragmentis praestantia ac vere sublimia invenirentur, ab interitu servare cuperet; ἀκρισία fecit ut disparibus additamentis indecore amplificaret ....." (p. 17, 18).

Eenige bladzijden verder heet de redeneering in *Gal.* III: 6 verv. „mere Judaica". Daarbij deze aanteekening, die mij zeer geschikt schijnt om ons te oriënteeren: „*Mere Judaicum* et hic et alibi appellamus quod profecit ab iis Judaeis, qui Messiam (Jesum et Christum) avide exspectantes, nondum inaudiverant adesse tempus et jam de coelo descendisse τὸν Σωτῆρα, τὸν χριστόν. *Adhuc Judaicum* appellabimus quidquid profecit ab iis, qui sibi iam repraesentabant Κύριον Ἰησοῦν mortuum et suscitatum. Christianum denique nobis erit quidquid erat illorum σεβομένων vel *metuentium*, nam hoc vocabulo Romanos usos

fuisse comperimus, qui, quum neque Judaei neque gentiles essent, iam cognorant perfectam virtutem, quae fuit in Κυρίῳ Ἰησοῦ; qua in re toto coelo distabant ab iis, quibus, sicuti diximus, mere Iudaicum et adhuc Iudaicum probabantur. Quam persuasionem nunc primum videbimus *in statu nascenti* et pannis involutam tanquam infantem in praesepio, procedente opere multo melius cognoscemus" (p. 32 n. 5).

Waarom bepaaldelijk *Gal.* III : 6 verv. aan een Joodschen auteur worden toegekend, zal blijken uit eene volgende aanhaling: „Itaque deletis quibusdam interpolationibus, manet nobis ea pericope quae est ab versu 6 usque ad versum 25. Ne valeant quae supra disputavimus: quaere modo quid scriptor sibi proposuerit et facile agnosces haec Judaeum scripsisse Judaeis. Ad Christianos nemo umquam sic potuit scribere, nam si quid probatur, illud probatur, Christianam fidem, quae proprio sensu ita dicitur, supervacaneam esse habendam. Quodsi satis fuit Abrahae πιςεύειν τῷ θεῷ et πιςὸν εἶναι, unicuique id satis esse poterit. Sed haec pericope, quae tam est ad explicandum difficilis, ipsa luce clarior fit, sumamus modo ab Israelita Israelitarum in gratiam eam fuisse compositam" (p. 36).

Op p. 41 worden voor het eerst, zoo ik mij niet vergis, de vrijzinnige Joden pneumatici genoemd, een naam waarmede zij daarna herhaaldelijk worden aangeduid. Zoo b. v. in de volgende pericope, die ik wederom uitschrijf, omdat zij ons de uiteenloopende richtingen onder de Joden nog nader doet kennen. *Gal.* V : 16—18 slaat — wel te verstaan volgens de exegese van PN. — op twee partijen, „quibus πνεῦμα et σάρξ pro tesseris erant, sive Hebraice forte *shibboleth* appellare mavis." „Quas duas factiones diximus, Judaeorum erant. Altera erat pneumaticorum, qui πνεῦμα colebant nihilque ad salutem pertinere arbitrabantur oeconomiam legis, quae perduceret ad κατάραν. Altera factio duplex erat, nam partim Judaei erant, legis observantissimi sectatores, qui ne προςηλύτους quidem adsciscebant, quum Gentilis ab Abraha numquam adoptari posset; reliqui huius factionis homines ipsi quidem pneumatice philosophabantur et ἐθνικῶς vivebant, sed quam sibi expetebant libertatem, eam gentilibus, qui Deum colere volebant, neutiquam concedebant, quandoquidem iis opus esset eadem educatione, quae Judaeos per saeculorum decursum tandem ad fastigium

produxisset et quasi in arce constituisset" (p. 42, 43).

Wij hoorden daar de denkwijze der „pneumatici" een philosophari noemen. Zoo heet zij niet maar bij manier van spreken, maar omdat zij werkelijk wijsgeerig, zelfs diep en afgetrokken wijsgeerig is. Ook hiervoor een paar citaten! *I Cor.* XIII is onverstaanbaar, en wel omdat wij daarin vóor ons hebben de Christelijke omwerking van een Joodsch stuk. „Nunc quoque fit quod iam toties observavimus. Quae pericopae in Epistulis Christianam originem non habent, ex intima philosophia depromptae et accurate enuntiatae sunt. Aut est aut non est; aut νόμος aut πίστις. Angusta sunt Ecclesiae moenia, sed πνεῦμα sectandum. Neque operibus sanctimonia paratur, neque scientia, sed sola caritate. Non sunt talia ad palatum Pauli Episcopi ......" (p. 73, 74).

I *Cor.* XV laat zich splitsen in zeven fragmenten. „Excellens fragmentum est quintum [Vss. 36—38, 42—49, 53 sq. Quaeritur de harum rerum praesenti statu]. Neutrum genus, quod ubique usurpatur, sumtum fuit ex intimis philosophiae recessibus. Scriptori propositum est demonstrare ὅτι τὸ φθαρτὸν κληρονομεῖ τὴν ἀφθαρσίαν. Quod periturum est, intus celat quasi semen aeternum et unumquodque germen perveniet ad propriam sibi perfectionem (εἰς) τὸ ἴδιον σῶμα" (p. 93). De compilator begreep dit niet en gaf aan de gedachte eene andere wending. „Vss. 37 et 46 metaphysicae leges sunt, quibus rerum natura regitur. Nihil est quod *non* sit, omne enim *nondum* est, nihil esse negatur, nihil truncatur, sed in omnibus nondum perventum est ad perfectionem" (p. 94). Geheel anders in het 4de fragment [Vss. 23—28, 39—41, 50—52, 55 sq.] van Christelijke herkomst.

In *Rom.* VI dezelfde tegenstelling. „Id certe minime negari potest, aliquantum interesse inter 3—11 et 12—23. Illud fragmentum [van Joodschen oorsprong!] philosophicum est, hoc paraeneticum, sive illud (metaphysice) iam factum esse contendit, ad quod altero fragmento excitamur" (p. 143).

Ik moet mij bekorten en veroorloof mij dus nog slechts twee aanhalingen. Volgens p. 146 sqq. hebben wij ook weder in *Rom.* VIII te onderscheiden het Joodsche fondament en het daarop opgetrokken Christelijk getimmerte. Joodsch zijn vs. 2, 4, 5—9*a*, 12—16, 19, 20—27, behoudens de later aangebrachte

kleine toetsen. „Ex hoc fragmento, quod Judaeis novatoribus tribuendum est, quos Pneumaticos appellavimus, apparet secundum eos Πνεῦμα fuisse distinctam personam, non Deo patri oppositam, sed quae, Deo patre auctore, nostram salutem efficeret. Ad perfectionem adspirare non possunt nisi qui Πνεῦμα sectantur; sunt enim liberati ab illa Judaica lege unde peccatum repetebatur. Mors et Dei odium fructus fuerant Mosaicae religionis, vita et aeterna pax laeti proventus sunt novae doctrinae. Qui paret Mosaicis legibus, Deo placere non potest, sed vos qui Πνεῦμα habetis, novam quasi formam induistis. Etiamsi vivatis *intra* illas leges, tamen vivitis *secundum* eas [1]), nam pneumatici non sunt servi, sed Dei filii. Nonne vos, Pneumatici, qui Πνεύματος participes estis, clamatis, Abba, Pater? Testatur hoc vester animus et Πνεῦμα itidem testatur. Deinde, nam haec lecta fuisse suspicamur in ea lacuna quae est inter vss. 16 et 19, vos, Dei filios liberatos ab Legis iugo, quae ducit ad perniciem, universa rerum natura contemplatur tanquam nobile exemplum quod sequatur; jam enim ipsa gestit videre vestram perfectam revelationem; est enim nunc vanitati obnoxia, sed aliquando iugum de collo demetur. Fiet hoc quum messis secuta erit primitias nosque terrestre corpus exuerimus. Summisso animo exspectandum quod futurum est. Interea Πνεῦμα nos non deserit et infirmitati nostrae auxilio venit. Apud Patrem nostram causam agit ipseque Pater, qui corda scrutatur, novit etiam quid Πνεῦμα velit, vult autem nihil quod divino consilio repugnat" (p. 149, 150).

Eindelijk: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, *Rom.* XIII : 10*b*, is eene Joodsche uitspraak. „Hoc reddit supervacaneum quod scriptum fuerat *Rom.* X : 4: τέλος νόμου χριςός. Itaque vanum est disputare de Lege et de Fide, de Judaeis et de Gentilibus. Praeclarum illud, quod e manibus elapsum retinere non potuit qui scripsit 1 Cor. XIII, hic admirabiliter enunciatur. Minime contemnendum est quod Judaica religio sese attollere potuit ad illas summitates, quales contemplamur Rom. XI : 32 et XIII : 10*b*" (p. 170).

Over Paulus Episcopus kan ik korter zijn. Men zou

1) Lees: „non vivitis *secundum* eas". Verg. p. 149 n.: „vivitis *intra* leges, sed non *secundum* leges."

van hem kunnen zeggen, dat hij reeds geportretteerd was vóordat hij nog bestond. Wij herinneren ons allen de hoogst verdienstelijke algemeene karakteristiek van het Catholicisme, vóor vele jaren door Pierson geleverd [1]). Welnu, breng hetgeen daar van het stelsel en van het instituut gezegd wordt over op een persoon, en gij hebt „den Bisschop Paulus", in zijne lofwaardige en in zijne minder aantrekkelijke eigenschappen. Laat mij toch ook nu enkele citaten mogen geven!

De Episcopus staat vrij wat lager dan deze en gene zijner Joodsche voorgangers. Zulk een geschrift, als hij in I *Thess.* opneemt, had hij zelf nimmer kunnen samenstellen. „Percommodum ei erat in suos usus convertere verba auctoritatis plena et coniunctas Ecclesiae laudes, quo tempore ipse coactus ac propemodum invitus se ipsum defendere debebat et ingratum animum exprobrare Ecclesiae cuidam, quae officium neglexerat. Utebatur oratione verbosiore neque ampullas spernebat; de suo quod depromere poterat, parum erat; viarum deverticula adeo non fugitabat, ut interdum captaret occasiones gregem suum adhortandi et commonefaciendi; qua in re subinde ne ab verborum quidem lusibus temperabat. Huius igitur viri boni quidem ac venerabilis, sed qui minime norat meritis quaesitam superbiam, est inscriptio epistulae perperam enunciata (I : 1), sunt sensu carentia verba *καὶ τοῦ κυρίου* (I : 6) et *ὃν ἤγειρεν — ἐρχομένης* (vs. 10^b), apologia minime superba sed magni amoris plenissima (II : 2^b—13^a), disertum additamentum de Jesu morte *καὶ τὸν κύριον — προφήτας* (vs. 15), tenerae nimis testificationes et adiurationes (II : 17—III : 11), supervacaneum illud *διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (IV : 2), ethica humi repens, IV : 11 sqq., auctarium ex errore natum, quo perturbatur sententia (IV : 14^a), denique puerilis verborum lusus (V : 4—10), fortasse etiam vs. 11—13" (p. 19, 20).

Op denzelfden half goedig-spottenden, half medelijdend-beschermenden toon wordt ook elders over den zachtmoedigen en gemoedelijken Bisschop gesproken. Het is zeer verdienstelijk van hem, dat hij *Gal.* VI : 15 opnam, zonder iets weg te laten of toe te voegen. „Alibi minus parcus verborum fuit et iudicium desideramus. Intelligi nequit VI : 12^b (*μόνον ἵνα —*

1) *Geschiedenis van het Roomsch-Katholicisme*, Deel I. bl. 24—40.

διώκωνται), valetque idem in his epistulis de plerisque versibus, quos Christiani addiderunt" (p. 44). „Additamenta Pauli Episcopi imperite enunciata sunt, sed indolem produnt de meliore luto fictam" (ibid.). „Christianam originem praeterea produnt V : 19—26. Ab ingenio illius Judaei quem toties diximus alienum est tam protrita scribere, quale est illud vs. 21ᵇ: ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες κτέ". (p. 45). Slechts bij uitzondering spreekt Paulus Episcopus, „homo amabilis" en een model van „mansuetudo", van zich af, t. w. *Gal.* V : 1—15. Daar is hij veel minder toegevend dan de Joodsche schrijver, aan wien hij zooveel te danken heeft en die overigens kloeker en krachtiger is dan hij. Maar daar staan dan ook niet twee beginselen, maar twee kerken, de Joodsche en de Christelijke, tegenover elkander en komt het er op aan de laatste te handhaven (p. 47).

Ziethier nog eene andere beschrijving van zijn persoon, die ons tevens wijst op de bron, waaruit zijne betere hoedanigheden opwellen. „Sensim consuescamus oportet Pauli Episcopi quasi duplici indoli. Ostendit animum vere christianum aeque remotum a Stoica sufficientia atque a pneumatica superbia; revera profitetur novum officiorum principium cuius symbolum crux est; quam imaginem Dei patientis mortales iam per multa saecula somniarant, eam exutam omnibus inutilibus involucris pantheisticis et orphicis, colorat perfectione quae summa est et virtute quae nihil sibi indulget. Neque haec omnia praestat, quoniam cogitando novam philosophiam edolavit, sed quoniam talis est qualis est, nempe nihil professus praeter deum cruci affixum, summo rerum arbitro obnoxium se esse sentiens, quamdiu se ipsum respicit invalidus, sed Dei fiducia egregie confirmatus" (p. 57). Tot dus ver de eene zijde van den penning; nu de keerzijde! „Juxta illud plane eximium quod nullo modo pluris aestimari potest quam oportet, imprimis quo tempore nova religio exorta est, minorem in eo offendere vellemus se defendendi cupidinem, nam multo magis quam oportuerat suam personam ubique obtrudit. Laborat ea vanitate, quae minime rara est in iis hominibus qui nihil sibi arrogant. Invenit in libro quem describit: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδένος ἀνακρίνεται (I *Cor.* II : 15), addit autem: ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐςιν (IV : 5). Legerat: λαλοῦμεν μὲν θεοῦ σοφίαν ἐν μυςηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην· ἡμῖν γὰρ ἀπε-

κάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος (II : 7 et 10); sed addit: ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας χριϛοῦ καὶ οἰκονόμους μυϛηρίων θεοῦ, nec maiorem honorem venatur quam πιϛοῦ οἰκονόμου (IV : 1, 2). Pulcre haec dicta esse existimamus, sed cur Paulus Episcopus plura censuit esse addenda? Cur vss. 8—13 [Capitis IV] tam flebiliter de se ipso loquitur suamqne conditionem tam atro colore notavit? Οἰκονόμος μυϛηρίων θεοῦ sua sorte contentus esse poterit et reliqua omnia utpote longe infra se posita despicere. Tamen quo firmius animos hominum sibi subjungat, utile existimat misericordiam concitare; adulatur lectoribus et hoc agit ut sibi placeant; denique conatur persuadere illatas sibi injurias, quas copiosius pertractat quam vellemus, nullam animo suo peperisse iracundiam" (p. 57, 58).

De verwantschap van dezen „Paulus" met het Catholicisme wordt door PN. zelven in het licht gesteld. Hij heeft, zooals wij reeds hoorden, I *Cor.* XIII geheel omgewerkt en daardoor aan dat hoofdstuk eene andere dan de oorspronkelijke strekking gegeven. „Haec philosophia historica sive, si id forte mavis, paedagogica semper propria fuit Ecclesiae Catholicae; hac semper innixa est. Philosophus sequatur severam logicam, sed pastor rationem habet infirmitatis humanae. Rescribe I *Cor.* XIII sic ut omnia cum vss. 1—3 conspirent: quam multa fiunt οὐδέν, quibus nec potest nec debet carere. Contra scribe scientiam aliquando perfectam futuram, tria esse mansura, quorum duo plane indefinita sunt, sed caritatem tamen principem locum occupare, etiamsi causam nullam addideris cur ita sentias, tamen descendet de coelo tantum caritatis quantum hoc φίλαυτον genus capere potest. Duxerit Moses populum suum per deserta ad amoena, sed pastor Christianorum gregi praeibit secundum pulcherrimum exemplum quod legimus *Ps.* XXIII : 2. Etenim πάντα πρὸς οἰκοδομήν" (p. 74).

— De lezer begrijpt nu reeds, dat het hoofdstuk over Paulus in de Handelingen der Apostelen (p. 180—194) ter wille van Paulus Episcopus is opgenomen. Al wat de Handelingen ons over den persoon, het karakter en de denkwijze van den

1) Zie verder p. 122 sqq., 174 en elders. P. 176 wordt 's mans schrijftrant gekenschetst als „non admodum quidem perspicuum vel torsum, sed amabile ac minime superbum, etiamsi fortasse non satis curarit ut vanitas etiam abesset. Huic manda, si quo putide scripto opus est". Het kan te pas komen!

Apostel mededeelen, wordt in dat hoofdstuk bijeengezameld, tot een viertal rubrieken gebracht en geresumeerd. Laat het zich vereenigen tot één enkel beeld? Dat niet. Ziethier, met de eigene woorden van PN., de twaalf trekken, die zij in *Hand.* IX verv. hebben opgemerkt: „Paulus 1. alacriter propagat fidem; 2. persecutiones fugitat; 3 cedit aliis neque libentur contra nititur; 4. magno agit impete; 5. animi affectibus plus tribuit quam rationi; 6. celeris consilii est; 7. minime conspicuus est morum facilitate; 8. mysticus est; 9. magnas res mente comprehendit; 10. tener est usque ad vitium; 11. intrepidus est; 12. coram accusatoribus et iudicibus callide potius dissimulat, quam sincerum animum ostendit" (p. 192). Onderling strijdig zijn, naar hun oordeel, 1 en 12; 2 en 11; 3 en 6, 7; 5 en 4, 8, 10. Toch schijnt het hun niet geheel onmogelijk, dien strijd te beslechten, als namelijk de plotselinge bekeering van Paulus behoorlijk in rekening wordt gebracht. Hoe dan zekere eenheid geboren wordt, zetten zij uiteen op p. 193 sq. — bladzijden, die menig beoefenaar der harmonistiek hun zou mogen benijden. De slotsom blijft evenwel twijfelachtig: „Hoc maxime modo ex tenuibus indiciis contraria in unum componi posse visa sunt; id miramur eum qui Acta conscripsit nihil curavisse ut Pauli indolem minus insubide exponeret; nisi credere malis etiam hodie duorum fontium diversam originem agnosci posse" (p. 194). — In welk verband staat nu deze studie van het Paulusbeeld der Handelingen tot het voorafgaand onderzoek van de Brieven? Op deze vraag wordt p. 190 sqq. geantwoord. Het staat niet vrij, zoo lezen wij daar, de voorstelling der Handelingen te verwerpen op grond van hare onvereenigbaarheid met die van de Brieven. Immers het is gebleken, dat deze, inzonderheid ook de brief aan de Galatiërs, niet authentiek zijn. „Contra propemodum necessario delati fuimus, ut suspicaremur fuisse Paulum quendam Episcopum, qui non nimis diverso ingenio fuerit ab eo Paulo, quem Acta norunt. Nonne fieri potuit, ut scriptor quidam ignotus hunc nostrum Paulum Episcopum delineare voluerit indeque prodierit imago, quam Acta dant nobis conspiciendam?" (p. 190). Inderdaad — zoo gaan zij voort — dat is niet alleen mogelijk, maar ook waarschijnlijk. Men kan zich nauwelijks voorstellen, dat de beeltenis van den beroemden

Apostel in de Handelingen geheel onjuist zal zijn geteekend, bepaaldelijk wat aangaat zijne verhouding tot den Joodschen godsdienst. De Paulus van den brief aan de Galatiërs heeft bovendien in de geschiedenis geen spoor achtergelaten en mag ook om die reden niet tegen dien van de *Acta* in het strijdperk worden gevoerd. Zoo zouden wij dan in dit geschrift bezitten „egregium fontem, unde cognoscamus opiniones Christianorum ex Judaeis, quorum Paulus dux et auctor potest haberi.” Hun Christendom was het Judaïsme, inzonderheid het Joodsche dogme van de opstanding der dooden. Dit dogme, ernstig opgevat en op den voorgrond geplaatst, moest er vanzelf toe leiden om de slagboomen weg te nemen en ook de Heidenen toe te laten. Met andere woorden: het universalisme, dat de Paulus der *Acta* voorstaat, is psychologisch en historisch verklaarbaar.

Er blijft hier, gelijk men bemerkt, nog vrij wat te vragen over. Na herhaalde lezing van Caput VII is mij de bedoeling van PN. niet duidelijk geworden. De redeneering over den Paulus der Handelingen laat ik in hare waarde of onwaarde: vóordat mij is aangetoond, dat o. a. Scholten ongelijk had in zijne bewering, dat een Paulus als die van de Brieven door het beeld, hetwelk de *Acta* teekenen, heenschemert [1]), kan ik een betoog *a priori* over de ontwikkeling van het Judaïsme tot Christendom niet laten gelden. Doch nemen wij voor een oogenblik aan, dat de apologie van den Paulus der Handelingen welgeslaagd is — quid, quaeso, haec ad Paulum Episcopum? De Apostel, dien de *Acta* ons schetsen, leeft en werkt vóor de verwoesting van Jeruzalem, onder Caligula, Claudius en Nero. Waar en wanneer wij Paulus Episcopus te plaatsen hebben, wordt nergens gezegd. Maar toch zeker niet vóor den ondergang van den Joodschen Staat. Wat beduidt dan de gissing, dat „zeker onbekend schrijver dezen onzen Paulus Episcopus heeft willen afteekenen en dat daaruit het beeld is te voorschijn gekomen, hetwelk de *Acta* ons te aanschouwen geven?” Hoe kan dit beeld bij mogelijkheid eene projectie zijn van dat des catholieken bisschops, dien wij in zijne herderlijke qualiteiten hebben leeren kennen?

1) *Hist. crit. bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jezus en den Paulus der vier hoofdbrieven* (1882) bl. 29—59.

Doch ik keer terug tot de taak van verslaggever, waarvan ik mij nog niet volledig heb gekweten. Caput VIII, over het vierde Evangelie, moet ik evenwel zoo goed als met stilzwijgen voorbijgaan. Uit de inhoudsopgave weet de lezer, dat het slechts enkele hoofdstukken van het Evangelie behandelt. Het mag worden beschouwd als de voorlooper of het programma van een onderzoek, dat het geheele Evangelie zal omvatten. Wat wij nu reeds ontvangen, wijst de richting aan, waarin, naar het oordeel van PN., moet worden gezocht. Ook dit Nieuw-testamentische boek is ontstaan uit de samenvoeging van geschriften, die oorspronkelijk op zich zelve stonden en eene eigene opvatting van den godsdienst vertegenwoordigden. Zoo is p. 199 sprake van „tres religionis formae tractu temporis in unum coniunctae, unde originem cepit catholica persuasio, quam historia de Christi nomine signavit." Bedoeld worden: de godsdienst der Pneumatici, die der jongeren van Johannes den Dooper en de Christelijke godsdienst in engeren zin. Doch als ik dit alles nader uiteenzetten en ook de denkbeelden onzer Schrijvers over den samenhang tusschen het 4de Evangelie en den Griekschen godsdienst blootleggen wilde, dan zou ik, om hun geen onrecht aan te doen, Caput VIII nagenoeg geheel moeten afschrijven. Daaraan valt niet te denken. Ik verwijs dus de belangstellenden naar de *Verisimilia* zelve. Wij hebben trouwens reeds stof in overvloed.

Om die reden zou ook Caput IX voorloopig kunnen blijven rusten, maar het hangt toch te nauw samen met Caput I—VI om geheel onvermeld te blijven. De Christus der Christenen — zoo vernemen wij hier — is die van de kerkelijk aangenomen Evangeliën. Doch de Kerk, die deze geschriften canoniseerde, is de Catholieke Kerk, omdat zij ver uiteenloopende secten omvat. Daaruit volgt, dat ook haar Christus ontstaan is „ex coniunctione variarum opinionum, quae singulis sectis olim fuerant propriae." Het komt er dus op aan, die „opiniones" op te sporen en in hare eigenaardigheid zuiver op te vatten. Nu is dat een „exiguus labor": in de vier Evangeliën laten zich zes Christussen aanwijzen, „quorum unus fuit antequam Jesum venisse creditum est, quinque autem posteriores fuerunt" (p. 227 sq.). Zij zijn de volgende: I. *χριστὸς ὁ κρούων* vel *ὁ ἐρχόμενος* (p. 228—237). De trekken van zijn beeld worden

hier vooral aan de Apocalypse ontleend, voorts aan enkele pericopen van de Synoptische Evangeliën. De Apocalypticus weet niets van een Christus, die in Palestina heeft geleefd; hij ziet uit naar dengene, die komen zal; de voorstelling, die hij zich van hem vormt, is dus uit haren aard nevelachtig en bevat ongelijksoortige trekken, die later zullen worden uiteengehouden. — II. *Χριςὸς ὁ θεριςής* (p. 237—240). Zoo heet hij, omdat hij „den oogst zal inzamelen, die in den loop der eeuwen onder Israël is gerijpt." Hij verkondigt de zedenleer van Mozes en de profeten, en wel niet aan Samaritanen en Heidenen, maar aan zijn eigen volk. Hij is, in éen woord, de prediker van de Bergrede. III. Christus vannans (p. 240—246). Wat hiermede wordt bedoeld, kunnen *Apoc.* III : 16 en *Matth.* III : 12 ons leeren. Vanzelf komen ons de plaatsen der Synoptische Evangeliën voor den geest, waaruit het beeld van dezen schiftenden en straffenden Christus zich laat samenstellen. In I *Thess.* II : 15, 16; *Rom.* II : 5 v., 16 vv.; III : 10 vv. vinden wij het terug. Hij is het, die het onbevattelijke en onboetvaardige Joodsche volk verwerpt. — IV. *Χριςὸς ὁ σωτήρ* (*ὁ Ἰησοῦς*) (p. 247—249). Wie dezen Christus wenscht te leeren kennen, raadplege *Luc.* I, II; IV : 16 vv.; V : 1 vv ; VII : 11 vv. en enkele andere verwante teksten. Hij is de Christus, in wiens naam bekeering en vergeving van zonden wordt gepredikt. De vraag, of van hem ook werd verhaald, dat hij aan een kruis gestorven was, wordt met waarschijnlijkheid ontkennend beantwoord: de kruislijder als middelaar past b. v. in de gelijkenis van den verloren zoon zeer slecht. „Licet fortasse nobis hunc Christum repraesentare in Monte Olivarum, qualis Moses fuit in monte Nebo, quem Deus sepelivit et non cognovit homo sepulcrum eius in praesentem diem. Et factum est dum benediceret illis, recessit ab illis. Admirabiliter." (p. 249). V. *Χριςὸς τὸ πνεῦμα* (p. 250—256). De benaming is ontleend aan II *Cor.* III : 17, maar het beeld is te vinden in het vierde Evangelie. Daar aanschouwen wij den Christus, wiens woorden geest en leven zijn, die voor den zinnelijken mensch onverstaanbare dingen verkondigt, dien de wereld haat en die de wereld heeft overwonnen. VI. *Χριςὸς πλήρης χάριτος* (p. 256—259) — de eeniggeboren Zoon van God, de barmhartige rechter der overspelige vrouw, de Ecce Homo, de Christus ook

van Paulus Episcopus, die tot hem sprak: „Mijne genade is u genoeg, want de kracht wordt in zwakheid volbracht.”

Al deze Christusbeelden heeft nu de Catholieke Kerk eerst in hare Evangeliën bijeengevoegd en daarna gecanoniseerd; zoo heeft zij aan de wereld den Christus gegeven. Dat was zonder twijfel oncritisch, en zoo ons de taak ware opgedragen geworden, wij zouden haar anders opgevat en volbracht hebben. Ook beter? Daaraan moet worden getwijfeld. Want juist door de samensmelting van die ongelijksoortige bestanddeelen is een geheel ontstaan, dat overal en te allen tijde door ieder bewonderd wordt en door zijne veelzijdige volkomenheid allen tot zich trekt (p. 259—261).

Heeft dan — zoo zal men ten slotte vragen — tot de vorming van dat volmaakte Christusbeeld de historische werkelijkheid niets bijgedragen? Men heeft reeds opgemerkt, dat in het hier geteekend proces de idee alles en de persoon niets is. Men kan wel spreken van „vóor” en „na Christus”, maar daarmede wordt dan de tijd, toen de Christus werd verwacht, onderscheiden van den tijd, toen hij geacht werd te leven of geleefd te hebben. Toch wordt het historisch bestaan van een persoon, die later voor den Christus werd gehouden, meer in het midden gelaten dan ontkend. Uitdrukkelijk verklaren PN., dat zij zich over de Evangelische geschiedenis bij deze gelegenheid niet volledig uitspreken. „Diserte affirmamus, nos in iis quae ad Evangelicam historiam pertinent, non ea scribere, quae usquequaque et ab omni parte stabilita videntur, sed ea tantum, quae derivantur ex accuratissima interpretatione earum Epistularum, quas nobis sumsimus tractandas. Quid censendum sit de Evangeliis et de Apostolorum Actis, non obiter et quasi in transcursu disseri debet. Sicuti in naturae studio videmus, singularum disciplinarum diversas esse ὑποθέσεις, quas *nondum* inter sese imprudenti consilio contendere nos oportet, sic bona methodus id flagitare videtur, ut ante omnia Pauli Epistulas quae prae ceteris genuinae habentur per se solas spectemus. Nostrum est videre quousque hanc methodum secutis progredi liceat, sed quod ultra est nondum possumus curare” (p. 88 n. 3). Intusschen is deze ἐποχή meer schijnbaar dan werkelijk. Er worden in den loop van het boek ontkenningen uitgesproken, die dán alleen gewettigd zijn, wanneer aan de Evangeliën

en aan de Handelingen geen levens van historisch-werkelijke personen ten grondslag liggen. En zoo is het ook in de slotsom (p. 293—295). Er is, zoo heet het daar, een „dulcissimus error", waaraan wij ons zoodra mogelijk moeten ontworstelen. Wij meenen, dat in het N. Testament „Evangelii prima initia" worden blootgelegd. Dat is zoo niet. „Commonstrat sacer codex quomodo Christiana religio *postea* sese explicarit et expansis alis alte evolarit, quum ipsa origo repetenda sit ab temporibus multo vetustioribus quam huius aerae initium est." Er is in het N. Testament niets primitiefs. Wie het daar meent gevonden te hebben, dwaalt evenals Schliemann, toen hij zich verbeeldde te Mycenae het graf van Agamemnon te ontdekken. „Quae philosophia hoc nomine vere digna est, quaerit tantum." Zij moge dan den Apostel Paulus niet vinden, toch brengt zij den Bisschop Paulus aan het licht. De „origines" liggen hooger op. „In N. T. non sunt res novitate conspicuae, quae traduntur, sed longo usu detritae et vetustatis situ obductae. Ea est ratio inter N. T. et reliquas Ecclesiasticas literas, quae est inter sanscriticam linguam et reliquas linguas ab Indo usque in ultimum Occidentem dissipatas. Matrem ignoramus, sed soror maxima superstes est." En nog eens: „Ignoramus Christianae religionis prima initia; sero demum tulit praestantissimum fructum, ipsum Christum dicimus; una pluresve formae, quas postea induit, e N. T. cognoscuntur; etenim ibi videmus, antequam Nicaeam itum sit, quomodo Ecclesia Catholica nata sit, effloruerit, altius sese extulerit."

II.

Gelijk elke andere opvatting van het verleden, zoo moet ook die der *Verisimilia*, om aannemelijk te worden geacht, aan twee eischen beantwoorden. Zij moet 1⁰ langs wettigen weg verkregen zijn of, anders uitgedrukt, op een stevigen grondslag rusten, en 2⁰ in zich zelve niet onmogelijk, noch met hetgeen van elders vaststaat strijdig zijn. Wat op zich zelf niet onwaarschijnlijk is en met algemeen erkende feiten overeenstemt, zal ook dán in overweging kunnen komen, wanneer de bewijzen, waarop het steunt, zwak zijn. Maar ook omgekeerd: eene hypothese, die door de analogie niet wordt

aanbevolen en kwalijk past in het verband der dingen, waaromtrent wij zekerheid bezitten, zal, om niet *in limine* te worden afgewezen, zich op duchtige en ondubbelzinnige feiten moeten kunnen beroepen.

Het is tot op zekere hoogte onverschillig, aan welk van de twee uiteinden de critiek haar onderzoek aanvangt, zoo zij slechts den geheelen weg afloopt. De Heeren Pierson en Naber zullen er wel niet tegen hebben, dat wij hunne reconstructie van de oudste geschiedenis des Christendoms eerst „an sich" beoordeelen: wat zij zelven in hun onderzoek voor geheel zeker houden (boven bl. 493), blijft dan voor het laatst bewaard, en onder den verschen indruk van de discussie dáarover neemt de lezer van hen en van mij afscheid. Evenals in mijn verslag, zoo zal ook in mijne critiek de Paulinische vraag geheel op den voorgrond treden. Ook dáarover zullen PN. zich niet beklagen: ik volg dan slechts het voorbeeld, door hen zelven gegeven.

De Joodsche fragmenten en Paulus Episcopus: zietdaar, gelijk wij gezien hebben, de twee spillen, waarop het nieuwe stelsel draait. Over den zachtmoedigen en ijdelen Bisschop weid ik niet verder uit. Ik gaf reeds te kennen, dat het mij niet gelukt is, mij eene voorstelling te vormen van zijne persoonlijkheid en van de plaats, die hij in het historisch proces inneemt (bl. 506). In weerwil van het groote talent, aan de teekening dezer herderlijke figuur ten koste gelegd, blijft zij mij onbegrijpelijk. Wat kon b. v. den Episcopus bewegen, het historische deel van den Brief aan de Galatiërs (H. I : 1—II : 14) aan de vergetelheid te ontrukken? Het wemelt, volgens PN. (p. 26 sqq.), van tegenstrijdigheden, maar bevat toch, ook nog in zijn omgewerkten vorm, een aantal bijzonderheden, die de warme voorstander der Catholiciteit veeleer moest verdonkermanen, dan overleveren aan tijdgenoot en nakomeling. Toch ruimt de Bisschop daaraan in zijn schrijven de eereplaats in! Van dien aard is er meer, veel meer te noemen. Doch ik sta daarbij niet langer stil. Over de psychologische waarschijnlijkheid kan men lang redetwisten. De ondervinding zal moeten leeren, of Paulus Episcopus zich aangenaam zal weten te maken aan het gezond verstand van de lezers der *Verisimilia.*

Meer belooft eene gedachtenwisseling over de Joodsche fragmenten. Het verwondert ons niet, dat PN. de behoefte hebben gevoeld om, door getuigenissen buiten het N. Testament, de waarschijnlijkheid of althans de mogelijkheid in het licht te stellen van hetgeen het N. Testament hun scheen op te leveren. Maar wèl verbazen wij ons, dàt zij hebben kunnen meenen voor dat doel genoeg te hebben gedaan. Wat de Joodsche secte, uit welker midden de „fragmenten" voortkwamen, dacht en leerde, hebben wij zoo even (bl. 496 vv.) van hen zelven vernomen. Hunne schets van het standpunt en de denkwijze der „Pneumatici" bevat geen woord te veel: zijn de Paulinische pericópen, die hun worden toegekend, werkelijk van hen afkomstig, dan waren zij inderdaad zóo doortastend vrijzinnig, zóo universalistisch, zóo anti-Phariseesch, ja anti-Joodsch als zij ons worden afgeschilderd. Doch naarmate hunne schildering beter gelijk op het origineel, schijnt ons dat origineel zelf te wonderlijker, en verlangen wij met te meer aandrang, dat ons het werkelijk bestaan daarvan, zoo niet bewezen, dan toch eenigermate aannemelijk gemaakt worde.

Doch laat ons ordelijk te werk gaan en eerst de daareven bedoelde getuigen hooren. Zij zijn in mijn verslag (bl. 497) reeds genoemd.

De eerste is dan Flavius Josephus. Zijn verhaal van de bekeering van Izates en het geheele Adiabeensche koningshuis is bekend. Wat daarin voorkomt over de quaestie, die ons thans bezighoudt, hadden PN. (p. 11) liever volledig moeten mededeelen. Als zij het samenvatten in deze woorden: „Ecce Judaeus, qui exteros docet negligere circumcisionem" — dan ontvangen wij een verkeerden indruk. Izates wil volstrekt besneden worden: dat eischte dus het Judaïsme, zooals Ananias het hem had ingeprent. Zijne moeder, Helena, verzet zich tegen zijn voornemen, niet omdat zij eene andere, meer geestelijke opvatting van den Joodschen godsdienst is toegedaan, maar omdat zij bevreesd is voor de gevolgen: het volk, zoo meent zij, zal geen Jood op den troon dulden. Ananias wordt geraadpleegd en geeft haar gelijk. Omdat „noch de besnijdenis iets afdoet, noch de voorhuid, maar een nieuw schepsel"? Het lijkt er niet naar, maar „omdat hij vreest, als de zaak publiek geworden is, straf te zullen beloopen, daar hij toch

de bewerker van deze dingen is geweest en den koning door zijn onderricht tot (in de oogen des volks) onbetamelijke handelingen geleid heeft". Hij stelt nu Izates gerust met de verzekering, dat hij „ook zonder de besnijdenis God kan dienen, indien hij bepaald besloten heeft de Joodsche instellingen ijverig te volgen (εἴ γε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων), want dat dit er meer op aankwam dan zich te laten besnijden." Hij voegt er bij, dat God hem vergiffenis zal schenken, indien hij de heilige handeling nalaat „uit noodzaak en uit vrees voor zijne onderdanen" (δι' ἀνάγκην καὶ τὸν ἐκ τῶν ὑπηκόων φόβον). Met andere woorden: hij dispenseert den koning, in den geest van Hillel en zijne school, op grond van den drang der omstandigheden. Van principiëele geringschatting der besnijdenis is hier geen spraak. Izates volhardt dan ook bij zijnen wensch en onderwerpt zich aan de plechtigheid terstond nadat Eleazar — een Shammaïet — hem het ondubbelzinnige gebod heeft voorgehouden. Ook in het Judaïsme van de met hem bekeerde leden zijner familie is geen spoor van vrijzinnigheid te ontdekken. Zijne moeder doet eene bedevaart naar Jeruzalem, om in den tempel te offeren [1]); hij zelf zendt zijne vijf zonen daarheen, om de taal en de instellingen der Joden nauwkeurig te leeren [2]); Monobazus, zijn broeder, laat hem en Helena in de nabijheid der heilige stad begraven [3]). Wij zijn hier, gelijk men bemerkt, mijlen ver van de „Pneumatici" en hun radicalisme. Het verhaal van Josephus bevat niets, dat daarop ook slechts van verre gelijkt.

Met Strabo, den tweeden getuige, staat het eenigszins anders. Hij zegt inderdaad, dat de spijswetten en het gebod der besnijdenis niet behooren tot het oorspronkelijke Mozaïsme. Nu meenen PN. (p. 11 sq.), dat hij, zoo schrijvende, het gevoelen teruggeeft van Joden, die hij op zijne reizen had leeren kennen. „Judaicam religionem quam Strabo, dum multum peregrinabatur, cognovit, ita describit". En verder: „Circumcisionem ex corrupta veterum disciplina esse natam! Nec dubitandum quin Strabo eam opinionem ab Judaeis acceperit; certe non ipse excogitavit". Met uw verlof! Het kan zeer wel zijn, dat Strabo door anderen is voorgelicht. Het godsbegrip, dat hij aan

---

1) *Arch. Jud.* XX: 2 § 6. 2) Ibid. 3 § 3. 3) Ibid. 4 § 3.

Mozes toeschrijft, ziet er zeer Stoïsch uit en kan hem door een Stoïcijn zijn overgeleverd. Doch zijne beschouwingen in haar geheel dragen eene Grieksche kleur. Wat bij de Joden plaats had, zoo schrijft hij, was de gewone loop der dingen, dien wij zoowel bij de Hellenen als bij de barbaren kunnen waarnemen. De grondleggers der staten zijn vertrouwelingen der goden of worden daarvoor gehouden, zooals blijkt uit tal van voorbeelden: Minos, Lycurgus, Tiresias enz. enz. „Zulk een man was ook Mozes en zij die hem zijn opgevolgd, die voortreffelijke beginselen hebben ontvangen, maar tot het slechtere zijn afgedwaald" (τοιοῦτος δέ τις ἦν καὶ ὁ Μωσῆς καὶ οἱ διαδεξάμενοι ἐκεῖνον, τὰς μὲν ἀρχὰς λαβόντες οὐ φαύλας, ἐκτραπόμενοι δ'ἐπὶ τὸ χεῖρον). Deze half-rationalistische wijsbegeerte der geschiedenis ziet er zeker niet bijzonder Joodsch uit. Veelmin verraden Strabo's mededeelingen over de lotgevallen der Joden een zoodanigen oorsprong. Mozes, zoo weet hij te verhalen, was een Egyptisch priester, en die met hem zijn geboorteland verlieten waren Egyptenaren. Hij voerde hen naar Jeruzalem en stichtte daar den tempel En nu springt hij aanstonds over op — Alexander Iannaeus, den eersten Hoogepriester, die den koningstitel aannam. Kan Strabo deze wijsheid bij Joden hebben opgedaan? De meening, dat hij zijne denkbeelden over de ontaarding van het Mozaïsme aan hen te danken had, is niet alleen onbewezen, maar ook zeer onwaarschijnlijk.

Aan „de Joodsche fragmenten" ontvalt dus ook deze steun. Zijn er wellicht nog andere getuigenissen ten gunste van hun werkelijk bestaan aan te voeren? Op de allerlaatste bladzijde van het Paulinische deel (p. 179) wordt er nog één bijgebracht. In de Inleiding tot den Brief aan de Romeinen (H. I : 1—3) — zoo heet het daar — en in den Epilogus (H. XVI : 25—27) komen twee verzen voor, die onze aandacht stellig niet mogen ontgaan. „Evangelium, quod in hac Epistula commendatur, — jam promissum fuerat per prophetas (I : 1—3) et mysterium (vel, vide XVI : 25, κήρυγμα) Christi scriptoris aetate patefactum est non apostolicis libris, sed διὰ γραφῶν προφητικῶν (XVI : 26). Hi duo loci vix pluris aestimari possunt quam oportet. Componat quis Eusebii locum e Praep. Euang I : 5." Die plaats wordt dan uitgeschreven en gevolgd door deze woorden: „Non poterunt talia satis recte explicari, nisi nostram suspi-

cionem sequaris, Epistulas ex Iudaicis fragmentis conflatas esse.”

Onwillekeurig wrijft men zich na deze bladzijde gelezen te hebben de oogen uit: waak of droom ik? De profeten Gods, die, volgens *Rom.* I:2, in heilige geschriften het Evangelie vooraf beloofd hebben, zullen toch wel de Israëlietische profeten zijn, op wier voorspellingen de schrijver van den Brief zich *passim* beroept. De „profetische schriften”, waardoor — *Rom.* XVI: 26, in de waarschijnlijk onechte slotdoxologie — het mysterie, N. B. nadat het geopenbaard en dus de Christus verschenen is, volgens Gods bevel aan al de heidenen is bekend gemaakt, zijn wederom de profetische boeken des O. Verbonds, waarvan zich de Evangelieboden bij hunne prediking bedienden. Of, zoo men deze verklaring niet aannemelijk acht, dan zijn het Christelijke geschriften, Apocalypsen b. v., die het Evangelie tot de Heidenen hadden gebracht. Aan Joodsche fragmenten kan hier immers niet worden gedacht? Maar is dan wellicht eene herinnering daaraan bij Eusebius bewaard gebleven? *A priori* is dat zeker zoo onwaarschijnlijk mogelijk: die kerkvader zal toch wel — om het kort uit te drukken — de Nieuwtestamentische voorstelling van het ontstaan des Christendoms hebben omhelsd en kan dus aan Joodsche bestanddeelen in de Paulinische brieven niet hebben gedacht. Er is daarvan dan ook *Praep. Euang.* I:5 niets te vinden. Ik mag niet op mijn woord geloofd worden, allerminst als ik mij stel tegenover mannen als Pierson en Naber. Laat dus ieder zelf Eusebius raadplegen, liefst het geheele hoofdstuk! Wij — zoo lezen wij — wij, Christenen, erkennen gereedelijk, dat wij, op de heilige boeken der Joden vertrouwende en uit hunne profetieën het grootste deel onzer prediking bijeenzamelende, toch niet langer leven zooals zij, die uit de besnijdenis zijn. Een eind verder wordt het Christendom beschreven als „noch Hellenisme, noch Judaïsme, maar eene nieuwe en waarachtige theosophie, in den naam zelven dien het draagt zich als nieuw aankondigende”[1]). De door mij onderschrapte woorden zijn

---

1) Er staat: *ἀλλά τις καινὴ καὶ ἀληθὴς θεοσοφία ἐξ αὐτῆς τῆς προσηγορίας τὴν καινοτομίαν ἐπαγομένη.* De *προσηγορία* is natuurlijk het even te voren gebezigde *Χριστιανισμός*. Mijne vertaling zal dus den zin van het oorspronkelijke wel ongeveer teruggeven.

ook bij PN. gespatieërd gedrukt: dáarop moet het dus aankomen. Maar zij bevatten immers niets hoegenaamd over het punt in quaestie? De profetieën, waarvan Eusebius gewaagt, kunnen immers geene andere zijn dan die van het O. Testament? En zoo de laatste woorden iets bewijzen, dan immers juist het tegendeel van hetgeen PN. ons leeren, „Epistulas ex Judaicis fragmentis conflatas esse"?

Ik moet een stap verder gaan. De bewering, dat er onder de Joden vóor en kort na het begin onzer jaartelling eene „pneumatische" richting bestond, steunt niet slechts op geen enkel historisch getuigenis, maar wordt ook door al wat wij aangaande hun geestelijk leven en hun proselytisme weten lijnrecht weersproken. Wij bezitten wel niet vele, maar toch enkele Joodsche geschriften uit de eeuw der „Pneumatici." Nu zijn wij zeker niet gerechtigd tot de verwachting, dat ook in die geschriften de denkbeelden zullen voorkomen, die in de „Joodsche" pericopen der Brieven worden verkondigd. Integendeel, de zeer aanstootelijke stellingen der „Pneumatici" zijn stellig niet door de Joden voor den ondergang bewaard en aan het nageslacht overgeleverd [1]). De literarische voortbrengselen, die zij in stand hielden, kunnen dus niet „pneumatisch" zijn en mogen in zoover door PN. als getuigen tegen hunne hypothese worden gerecuseerd. Toch beroep ik er mij op, want

1⁰ het zijn eigenlijk niet de Joden, maar de Christenen geweest, die de geschriften in quaestie tot ons hebben overgebracht. Het Boek der Wijsheid, Baruch, Henoch, de Psalmen van Salomo enz. zijn tot ons gekomen in handschriften van den Griekschen (of uit het Grieksch vertaalden) Christelijken Bijbel. Neem nu aan, dat er, behalve die boeken, nog eene — tamelijk uitgebreide en hoogst verdienstelijke — Joodsche literatuur heeft bestaan, die de Christenen in menig opzicht moest aantrekken, méer nog dan de Apocriefen die ik daar noemde — hoe verklaart gij het dan, dat zij er geen enkel geschrift van hebben bewaard? Zij zouden hun toch, in den strijd tegen het orthodoxe Jodendom, zoo uitnemend te stade zijn gekomen! Maar, neen, er is van die literatuur niets over dan wat Paulus Episcopus en zijne medestanders

1) Verg. PN. p. 17, hierboven bl. 497 v. aangehaald.

zich hebben toegeëigend. Is dat toch niet meer dan zonderling?

2°. Onderstel wederom, dat de „Pneumatici" geen schepselen der verbeelding, maar realiteiten zijn. Zij zijn dan, laat ons zeggen: in de eerste eeuw v. Chr., uit het Joodsche volk, waarschijnlijk uit de Diaspora, voortgekomen en hebben zich een tijdlang krachtig doen gelden. Wat kunnen wij nu, in verband daarmede, als waarschijnlijk, neen: als zeker aannemen? Immers dit, dat in de verdere Joodsche letterkunde van dienzelfden tijd eenig spoor van hen zal zijn overgebleven. Eenig spoor — hetzij dan toenadering tot hunne denkwijze, hetzij rechtstreeksche of zijdelingsche polemiek daartegen, hetzij eene opvatting van Wet en besnijdenis, die aan de hunne doet denken of die bekampt, hetzij een afschijnsel van hunne bespiegelingen over ὁ ἐρχόμενος of ὁ σωτήρ. Maar niets van dit alles. Die verdere Joodsche letterkunde ziet er bont genoeg uit, maar de eenheid in hare verscheidenheid is o. a. deze, dat zij de „Pneumatici" ten volle ignoreert. Een harer kenmerken is haar slechts zelden afgebroken stilzwijgen over den persoonlijken Messias, op grond waarvan men — niet zonder overdrijving — heeft beweerd, dat die Messias bij de Joden omstreeks het begin onzer jaartelling geheel in vergetelheid was geraakt [1]). Een ander kenmerk is haar particularisme, haar nationaal karakter, dat zich zelfs in een zoo spiritualistisch geschrift als de Wijsheid van Salomo niet verloochent. Philo, hoezeer doortrokken van Grieksche philosophie, is en blijft Philo Judaeus en acht zich eerst dan gerechtigd om zijne Platonische of Stoïsche haeresieën te verkondigen, als hij ze kan vasthechten aan de goddelijke openbaring, gelijk hij ze dan ook voordraagt in een commentaar op de Wet. Het dichtst bij de „Pneumatici" staat dan nog het leerdicht van Phocylides [2]), vóorzoover daarin het Israëlietische op den achtergrond treedt, de moraal van Wet en Profeten op den voorgrond. Toch is er nog een hemelsbreed verschil tusschen dit binnensmokkelen van de Joodsche zedenwet en het radicalisme, dat van oordeel is „nihil ad salutem pertinere oeconomiam

---

1) Kortheidshalve verwijs ik naar mijn *Godsd. van Israël* II: 485 vv.

2) Vg. ald. II: 402 en n. 2; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II: 824—827.

legis, quae perducat ad κατάραν." — Nog eens vraag ik: hoe kan hiervan, op het standpunt van PN., rekenschap gegeven worden? Ik kan niet anders zien, of de Joodsche literatuur weerspreekt, ja wederlegt hunne theorie.

Bezien wij de zaak nog van een anderen kant! De verschijning van de „Pneumatici" valt in den bloeitijd van het Proselytisme. Wij kennen dit belangwekkende verschijnsel uit Flavius Josephus, die er hoogelijk mede ingenomen is, en uit Grieksche en Romeinsche schrijvers, die er zich aan ergeren; de getuigenissen vóor en tegen bevestigen elkander en vullen elkander aan. Indien ergens — zou men meenen — dan moet in het Proselytisme de „pneumatische" richting in het Jodendom aan het licht treden en in de berichten daarover haar spoor hebben achtergelaten: veel minder dan eenige andere opvatting van den Joodschen godsdienst kon zij de aandacht ontgaan van de beschaafden, wier mededeelingen in proza of poëzie tot ons zijn gekomen. Doch ook hier een diep stilzwijgen. Onze getuigen — wier berichten laatstelijk door Schürer verzameld en toegelicht zijn [1]) — kennen geene andere Joden en Jodengenooten dan besnedenen, of vooralsnog onbesnedenen, die den sabbat heiligen en zich onthouden van verboden spijzen, inzonderheid van zwijnenvleesch. Zeker, de predikers van het Judaïsme verbreidden óok de vereering van den éenen waren God en de betrachting van zijne zedelijke geboden. Ongetwijfeld zijn er onder hen geweest, die *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν*, op den voorgrond plaatsten. Maar ook deze leerden hunne kweekelingen *ἡμέρας παρατηρεῖσθαι καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαύτους*, wat de „Pneumatici" (*Gal.* IV : 10) hunne eigene stamgenooten verbieden te doen (p. 37—39). Nergens vind ik in de berichten over het Proselytisme den geest der „Joodsche fragmenten" of een terugslag daarop. „Gelijk God de gansche wereld doordringt, alzoo heeft zich de Wet onder alle menschen verbreid. Laat slechts ieder letten op zijn eigen vaderland en op zijne eigene woning, en hij zal mij geen geloof weigeren": aldus Josephus [2]). Evenmin als iemand anders kent hij een Jodendom zonder wet. Wat zou hij wel gezegd hebben van Joden, naar wier

1) A. a. O. S. 548—575. 2) *C. Apion.* II: 39.

overtuiging de wetsbedeeling den mensch e e n v l o e k aanbrengt?

III.

„Ab esse ad posse valet conclusio." Het baat u niets — zoo kunnen de schrijvers der *Verisimilia* mij te gemoet voeren — of gij al aantoont, dat er geen „Pneumatici" en dus ook geen „Joodsche fragmenten" kunnen zijn geweest. In het N. Testament liggen die fragmenten vóor u, en aan hun inhoud is onze teekening van de „Pneumatici" trek voor trek ontleend. Hoe onwaarschijnlijk gij hun bestaan moogt achten, tegen de feiten valt niet te redeneeren: de waarheid is dikwerf zeer onwaarschijnlijk.

Ik kan niet toegeven, dat deze *casus positio* geheel juist zou zijn. In het voorafgaand betoog heb ik de waarschijnlijkheid van het bestaan der „Pneumatici" daargelaten, hoe veel daarover ook te zeggen ware geweest; ik heb mij uitsluitend beroepen op feiten en daarbij het spoor gevolgd, mij door PN. zelven aangewezen. Ook stem ik niet toe, dat „de Joodsche fragmenten" in de Paulinische Brieven vóor ons liggen: vóordat ze Joodsch kunnen heeten, moeten zij eerst worden gezuiverd. Doch het is verkieselijk, hierover niet langer te twisten. Ook naar mijne overtuiging moet de strijd op het terrein van het N. Testament worden beslecht. Daarheen willen wij ons dus nu verplaatsen.

De basis, waarop het constructieve gedeelte der *Verisimilia* rust, is d e v o l s t r e k t e o n v e r s t a a n b a a r h e i d van de Paulinische Brieven in hun tegenwoordigen vorm. Zooals die Brieven vóor ons liggen en tot nu toe zijn opgevat, geven zij ons evenmin „Joodsche fragmenten", als een „Paulus Episcopus". Vóordat zij ons dienaangaande iets leeren kunnen, moeten zij uit elkander genomen en de lappen tot een nieuw kleed samengevoegd worden. Nu is die operatie, hoe gewaagd ook, volkomen gewettigd, indien slechts hare noodzakelijkheid bewezen is. Natuurlijk evenwel: a l l e e n i n d a t g e v a l. Zoolang de patiënt nog op eene andere wijze te redden is, mag ik niet overgaan tot amputatiën, die hem het leven kunnen kosten. De groote vraag is dus deze: hebben de auteurs der *Verisimilia*

den wanhopigen toestand van den tekst der Paulinische brieven duidelijk aangetoond en zoo doende het goed recht hunner poging tot reconstructie gestaafd?

Zonder de minste aarzeling beantwoord ik die vraag ontkennend. Is mij dan in de Paulinische brieven alles helder? Acht ik mij in staat elk raadsel op te lossen, iedere tegenstrijdigheid uit den weg te ruimen? Het tegendeel is waar, en ik stel er prijs op, dit aanstonds en met den meesten nadruk uit te spreken. Maar zooals PN. ons dien afschilderen, is de toestand niet. Hunne beschrijving is doorloopend onbillijk en, ten gevolge daarvan, hun ongunstig oordeel schromelijk overdreven. Zij hebben dan ook hunne stoutmoedige reconstructie zelfs niet van verre gerechtvaardigd. Dit ga ik thans aantoonen.

Reeds de aanleg van hun boek is, uit het oogpunt der methode, niet te verdedigen. Aan de vier hoofdbrieven van Paulus laten zij I en II *Thessalonicenzen* voorafgaan. De bezwaren tegen de authentie van die brieven zijn bekend [1]). Dezelfde Tubingsche critiek, die den Paulinischen oorsprong van *Gal.*, I en II *Cor.* en *Rom.* handhaaft, verwerpt I en II *Thess.* Ik leid daaruit niets meer af dan dit éene: er bestaat, wat betreft de argumenten vóor en tegen de echtheid, verschil tusschen deze twee brieven en de vier eerst genoemde. Welnu, dit verschil moest dan in aanmerking zijn genomen. Eene hoofdbedenking tegen den Paulinischen oorsprong der twee brieven is, dat men te vergeefs beproeft, uit de mededeelingen van den schrijver den historischen achtergrond te construeeren en de bedoeling van zijn schrijven op te maken. Hij blijft zich zelven niet gelijk. De realiteit, die wij hier meenen te vatten, ontsnapt ons daar weder en wordt door hetgeen wij elders aantreffen, naar het schijnt, opgeheven. Niets is natuurlijker dan dit, indien de brieven geschreven zijn op naam van Paulus. Het ligt dan in den aard der zaak, dat de schrijver — om het in éen woord uit te drukken — niet te realiseeren is, want hij wil zijn wat hij niet is, en zijne poging gelukt hem wel

1) Verg. A. B. van der Vies, *de beide brieven aan de Thessalonicenzen. Hist. crit onderzoek naar hunnen oorsprong* (1865). Ook voor hetgeen volgt verwijs ik naar dit. Proefschrift, met welks beoordeeling van de beide brieven ik mij geheel vereenig.

nu en dan, maar niet altijd. Wat volgt hieruit? De uitkomst van het critisch onderzoek der Tubingers is voor niemand bindend. Maar zij mocht toch niet worden geïgnoreerd. De „theologiae vetus amicus" had er den „philologus" opmerkzaam op moeten maken. Dan zouden zij niet samen, „comme si rien n'était", I en II. *Thess.* onder handen genomen en daartegen *eene geheele reeks van bezwaren* ingebracht hebben, die, ja, tegen de authentie gelden, maar de stelling, dat die brieven *e persona Pauli* geschreven zijn, geheel onaangetast laten. Dan zouden zij ook niet uit den inhoud der beide brieven gevolgtrekkingen hebben afgeleid ten aanzien van een oorspronkelijk, nog hoogst eenvoudig Christendom, die aanstonds wegvallen, zoodra men aanneemt, dat het den schrijver om de eschatologie te doen is, en dat hij zijne leeringen dienaangaande vastknoopt aan een verbleekt en onaanstootelijk Paulinisme. Ik herhaal het: PN. waren niet verplicht de Tubingsche opvatting over te nemen. Maar door te schrijven alsof zij niet bestond, ontnamen zij aan hun Caput I en II alle wetenschappelijke waarde. En door, in een onderzoek dat toch hoofdzakelijk loopt over het al of niet historisch bestaan van den Paulus der vier hoofdbrieven, I en II *Thess.* tot uitgangspunt te kiezen, plaatsten zij zich op een geheel verouderd standpunt en leidden zij hunne lezers aanstonds op een verkeerd spoor.

Doch zwaarder dan deze methodische dwaling weegt *de onbillijkheid der critiek*, waaraan de tekst der Paulinische brieven wordt onderworpen.

Neem aan, voor een oogenblik, dat die brieven authentiek zijn of, indien niet, dan toch werkelijke *geschriften*, geen verzameling van onderling strijdige fragmenten, geen knoei- en lapwerk. Dan zijn wij toch volstrekt niet gerechtigd tot de verwachting, dat zij zich zullen laten lezen als een populair tractaatje van gisteren. Integendeel, ook dán kunnen, ja *moeten* het moeilijke geschriften zijn. Immers zij zijn dan — ex hypothesi — geschreven in eene taal, die des Schrijvers moedertaal niet was, en over onderwerpen, die vóor hem nog niet of schaars literarisch waren behandeld. Zij zijn dan afkomstig van iemand, die, terwijl hij een nieuwen godsdienst predikt, zich overtuigd houdt niet ontrouw te zijn geworden aan den

godsdienst, waarin hij is opgegroeid, en deze overtuiging ingang wil doen vinden bij zijne lezers. Het kan dan niet anders, of hij worstelt èn met de gedachten èn met de uitdrukking. Er bestaat dan — altijd ex hypothesi — nog eene andere mogelijkheid, die in aanmerking zal moeten worden genomen. De ondersteldе schrijver — Paulus, of een ultra-Paulinist, die als Paulus optreedt — kan een goed, maar ook een slecht stylist zijn: de gaven waren toen ongelijk verdeeld, evenals nu nog, en het is niet iedereen gegeven, de meest ingewikkelde theoretische of practische vragen tot hoogst eenvoudige proportiën terug te brengen en op te lossen in een glad of glashelder vertoog. Kortom: wie de Paulinische brieven gaat verklaren, heeft zich voor te bereiden op eenige inspanning. Het kan niet alles gesneden brood zijn wat hij daar vinden zal. De gedachtengang van „Paulus" zal niet altijd voor het grijpen zijn en de consequentie van zijn betoog somwijlen niet op de oppervlakte liggen. De exegeet zij dus voorzien van eene goede dosis zelfverloochening en welwillendheid: zelfverloochening, want zijne eigene methode vindt hij hoogstwaarschijnlijk in de Paulinische brieven niet overal terug, en welwillendheid, want dikwerf zal hij, om den auteur te volgen, de omstandigheden in aanmerking moeten nemen en, op grond daarvan, de eischen moeten matigen, die hij tegenover zijns gelijken — hoewel ook daar niet altijd — kan laten gelden.

Dit zijn hoogst elementaire waarheden. Toch behoef ik mij niet te verontschuldigen, dat ik ze hier in herinnering breng. Want zij zijn door de auteurs der *Verisimilia*, niet eene enkele maal, maar doorloopend miskend. Ik zoek naar een tweede voorbeeld van zulk eene critiek, als waaraan zij de Paulinische Brieven onderwerpen. Het bewijs, dat deze of die pericope moet zijn geïnterpoleerd, omgewerkt, uit ongelijksoortige bestanddeelen samengeflanst, bestaat gewoonlijk hierin, dat die pericope blijkt niet aanstonds, als op de eerste aanvrage, een doorzichtigen zin op te leveren, of wel iets anders te bevatten dan de lezer zou hebben verwacht. Fluks is dan het vonnis („absurdum", „nullo sensu" etc.) geveld en wordt òf het snoeimes ter hand genomen òf eene gaping ondersteld, òf een vers verzet, met dit gevolg, dat een Joodsch fragment of „Paulus Episcopus" voor den dag komt.

De methode, die ik daar beschreef, wordt op een paar plaatsen voorgedragen als eene theorie. Ik zet dit voorop, omdat het een — trouwens voor ieder, die de Schrijvers kent, geheel overbodig — bewijs is, dat wij hier te doen hebben, niet met eenig boos opzet, maar met eene gansch onwillekeurige dwaling, het uitvloeisel — naar het mij toeschijnt — van de overmacht eener van de Classieken en van de formeele Logica doorvoede subjectiviteit, die zich vergrijpt aan het — oppervlakkig beschouwd — onlogisch Semietisme. De bedoelde theorie luidt, dat een tekst, om als verstaanbaar en dus als ongeschonden te kunnen gelden, vatbaar moet zijn om letterlijk in eene andere taal, b. v. het Latijn, te worden overgezet en dan een gezonden zin moet opleveren. Niet zonder bevreemding las ik op p. 100, over II *Cor.* II : 5—11: „Verbum de verbo reddere conabimur, quo ingentes difficultates melius appareant.” Er volgt zulk eene vertaling, en dan de vraag: „Quid attinet demonstrare neminem umquam tam hiulca et hiantia scribere potuisse?” Op mijne beurt vroeg ik, of dit dan de methode was om den lezer een denkbeeld te geven van den inhoud dier pericope. Doch later bleek mij, dat PN. inderdaad van die meening waren. Op p. 284 schrijven zij, aan het slot van hunne mededeelingen over de hedendaagsche critiek van den Brief aan de Galatiërs:

„Utinam requiescens ab omni „polemica” et „apologetica” doctus vir Epistulam ad Galatas aliquando interpretari vellet, sive Latino sermone, sive vernaculo! Modo ne paraphrastice, sed quod fidi interpretis est, verbum verbo.”

En enkele bladzijden verder, p. 290 sq., na vermelding van de uiteenloopende meeningen over Rom. XII—XIV:

„Ingenue miramur. Ut scias utrum Caput 12 cum superioribus coniungendum sit nec ne, primum omnium opus est ut illud caput intelligas. Iudicent Straatmannus et Roversius, alter libere, alter veteres presse secutus; sed uterque oberrat chorda eadem, quum simulant se loqui de capite 12 tanquam de re omnibus notissima. Vertant modo fideliter simulque ita ut ne veniant apud populum in suspicionem se scurrilem in modum voluisse iocari.”

Moet dit dan nu de hermeneutiek der toekomst worden? Heeft dan Renan ten onrechte geoordeeld, dat „la traduction-

littérale est souvent la pire des trahisons?" Inderdaad, het ziet er wanhopig uit met een groot gedeelte van het N. Testament, als het „verbum verbo" ingang vindt. Maar niet met het N. Testament alleen. Als de nieuwe regel straks ook op Thucydides en Sophocles wordt toegepast, om van Aeschylus en Pindarus niet eens te spreken, dan zal mijn vriend Naber zelf wel genoodzaakt zijn er tegen op te komen. Eene paraphrase, desnoods eene zeer vrije, maar daarom nog niet willekeurige paraphrase is en blijft vaak het eenige middel om den zin van een uitheemschen tekst nauwkeurig en volledig terug te geven. En naarmate wij van de schrijvers, die wij verklaren, verder afstaan in denkwijze en manier van zeggen, zullen wij dat middel menigvuldiger moeten gebruiken.

Meestal echter, het ligt in den aard der zaak, openbaart zich de methode, die ik daareven heb geschetst en afgekeurd, uitsluitend in de practijk. Hier sta ik evenwel verlegen. Hoe zal ik het bewijs leveren, dat ik na mijn afkeurend oordeel schuldig ben? Waar moet ik beginnen, waar kan ik eindigen? Bijna op elke bladzijde der *Verisimilia* stuit ik op een vonnis, dat ik niet kan onderschrijven. Nu is het, vooreerst, geen aangenaam werk, als twee mannen van erkende scherpzinnigheid en bekwaamheid verklaren rond te tasten in stikdonkeren nacht, telkens aan te komen met de verzekering, dat men licht meent te zien — dubbel onaangenaam voor mij, die nog altijd iets over heb van den roem van bescheidenheid, vele jaren geleden mij door een dier beide mannen toegekend. Maar, ten andere, zulk eene verzekering is niet genoeg. Zij moet ook door bewijzen worden gestaafd. Terwijl PN. dikwerf meenden te mogen volstaan met eene bloote vraag of reeks van vragen en uitroepen — wat beduidt dit? hoe zonderling! welk eene ongerijmdheid! — zal ik, en wel juist tegenover zulk eene summiere executie zeer opzettelijk, moeten aantoonen, dat „Paulus" toch wel te begrijpen is en de tekst, die vóor ons ligt, volstrekt geen onzin bevat. Doch dit kan niet geschieden dan in een boek, dat het hunne in omvang evenaart of zelfs overtreft. Natuurlijk valt daaraan niet te denken. Ik moet mij dus wel bepalen tot enkele voorbeelden. Onder het lezen heb ik niet doorgaans, maar nu en dan de plaatsen aangeschrapt, die bijzonder mijne aandacht trokken:

daaruit doe ik thans, zooals het toeval wil, eene keuze.
In het betoog over *Gal.* V : 16—VI : 18, een Joodsch fragment door Paulus Episcopus omgewerkt of liever: verknoeid (p. 41—46), lees ik o. a.: „*In carne gloriari* et *in cruce gloriari* locutiones sunt, quae quam absurdae sint, melius sentiremus, nisi longa consuetudo obtudisset mentis aciem" (p. 42). De „consuetudo" had mij zelfs zóo verstompt, dat ik niet eens begreep, waarin de ongerijmdheid liggen kon, en daarover verbreidde ook het vervolg geen licht. Ik las verder en bevond, dat ook het *καυχᾶσθαι ἐν Κυρίῳ* bezwaar oplevert: „II *Cor.* X : 17. Quam ineptum est *καυχᾶσθαι ἐν Κυρίῳ*, etiamsi id hodie vix sentiamus" (p. 104). „Esse quoddam *καυχᾶσθαι ἐν Κυρίῳ*, quodcunque tandem id sit, vidimus (II *Cor.*) X : 17" (p. 106 n.). En eenige bladzijden verder (p. 136), naar aanleiding van *Rom.* V : „Vs. 11 redit mirum illud *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* vel *ἐν κυρίῳ*, quod iam habuimus II *Cor.* X : 17." — Het is waarlijk niet mijne schuld, dat ik nu *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* in herinnering ga brengen. „In God" of „in den Heer roemen" is eene onberispelijke spreekwijze, die behalve op de genoemde plaatsen ook nog *Rom.* II : 17 en I *Cor.* I : 30 voorkomt (vg. *Phil.* III : 3 *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). In de twee teksten *ad Cor.* is het een vrij citaat van *Jer.* IX : 23 v., die in hun geheel luiden: *Μὴ καυχάσθω ὁ σόφος ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῷ ἰσχύϊ αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνιεῖν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι Κύριος κτἑ.* Dit laatste trekt de Schrijver samen tot *ἐν Κυρίῳ*, d. i. niet in eigen kracht of bezit, maar in de voorrechten, die men van den Heer ontvangen heeft en dankbaar erkent van Hem ontvangen te hebben (vg. I *Cor.* IV : 7). Even doorzichtig is de formule „roemen in het vleesch", d. i. zich laten voorstaan op iets, dat tot het vleesch behoort, in dit geval: op de besnijdenis, waaraan zich de heiden had onderworpen; of „roemen in het kruis van onzen Heer Jezus Christus", d. i. in de zegeningen, door dat kruis aangebracht. Die formule is evenmin „absurd", als *καυχᾶσθαι ἐν νόμῳ* (*Rom.* II : 23), *ἐν ταῖς θλίψεσιν* (V : 3), *ἐν ἀνθρώποις* (I *Cor.* I : 23, op de betrekking, waarin men tot menschen staat), *ἐν ἀλλοτρίοις κόποις* (II *Cor.* X : 15) enz.

Het „in carne gloriari" brengt mij op iets anders. Wij

weten, welk eene belangrijke rol ἡ σάρξ in de Paulinische Brieven speelt en met hoeveel zorg het gebruik van dat woord is nagegaan en toegelicht. Het is, dunkt mij, geen onbillijke eisch, dat de uitlegger dier Brieven kennis neme van dat onderzoek en er zijn voordeel mede doe. De schrijvers der *Verisimilia* hebben zich die moeite niet gegeven. Ik kan mij althans hunne stellingen over de σάρξ niet verklaren dan door aan te nemen, dat zij eenvoudig zijn afgegaan op den indruk, dien sommige teksten op hen maakten, en het overbodig hebben geacht, zich verder in de denkwijze van den auteur te verdiepen. Ziethier de bewijzen!

Rom. IV : 1 lezen zij, met Codex B: Τί οὖν ἐροῦμεν Αβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; en vinden vrijheid dit te vertalen: „Wat zullen wij dan zeggen o v e r Abraham enz." Dit is m. i. niet juist: εὑρηκέναι is zoowel voor de constructie, als voor den zin onmisbaar. Doch dit daargelaten! De bedoelde vertaling luidt: „Quid igitur de Abraha dicemus, patre nostro s e c u n d u m s c r i p t u r a m? Nam et hic et alibi κατὰ σάρκα hoc significat (p. 131 n. 1)."

P. 137 verwijzing naar δικαιώματα σαρκός, *Hebr.* IX : 10, en daarbij deze aanteekening: „ubi σαρκός = νόμου."

ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί (*Rom.* VII : 5), aldus opgehelderd: „Hic quoque = νόμῳ" (p. 144).

In den herstelden (Joodschen) tekst van *Rom.* VIII : 2 vv. wordt Σάρξ met kapitale aanvangsletter gedrukt. De daarbij gevoegde aanteekening moet ik in haar geheel mededeelen. „Quod supra iam statuimus, Σαρκὸς nomine Iudaica instituta intelligenda sunt. Qui credunt voluptatem significari, primum obliviscuntur νόμον ἁμαρτίας vs. 2, cui Σάρξ respondet; deinde vs. 3 interpolatio etiam minus intelligi poterit, si vertere non licebit ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς Σαρκός: Vetere Testamento. Atque sic ἐν ὁμοιώματι fortasse is erit qui externa specie Iudaeus est. Nec negligendum vs. 4 opponi Σάρξ et Πνεῦμα, Πνεῦμα autem nunc promittit salutem. Vs. 5 nimis otiosum est vertere: qui voluptati serviunt, voluptarie sentiunt; sed recte dicitur (cf. *Gal.* V : 13 et VI : 7 sqq.): qui secundum Legem vivunt, concurrunt in idem propositum (Φρόνημα appellatur), quod illi sectantur qui sub Legis signo militant; est autem Φθορά (*Gal.* VI), est θάνατος (*Rom.* VIII : 6), est Dei odium (7); non possunt

Deo placere qui hanc sectam sequuntur (8): nimis sane puerile foret hoc de iis affirmare, qui voluptati serviunt. Non amplius estis sub Lege V. Testamenti (9a): intelligi potest, nam quid tandem est: non amplius estis in carne vestra h. e. in voluptate? Etiam εἴπερ stulte additum, si ἐν σαρκὶ εἶναι significabit voluptarie vivere. Itaque scriptor corrigit se ipsum vs. 12: „vivitis *intra* leges, sed non *secundum* leges"; cf. vs. 15, ubi novus ille Spiritus non voluptati opponitur, sed δουλείᾳ, servituti quam Iudaei serviunt. Πνεῦμα non adeo nos „spirituales" reddit, sed filios. Vs. 21 humanum genus non cupit excutere voluptatis vincula, sed conditionis quae nos prohibet, quominus filii evadamus. Plenam υἱοθεσίαν nacti habebimus, vs. 23, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν (non τῆς σαρκός), hoc igitur in futuro est, sed jam nunc Σαρκὸς jugum excutiendum est" (p. 148 n. 4).

Ik mag nu zeker wel onvermeld laten wat elders nog over de σάρξ voorkomt [1]). Reeds het bovenstaande had ik met stilzwijgen kunnen voorbijgaan, indien het eenvoudig een exegetisch *curiosum* ware, zooals wij er vooral in de oudere commentaren zoo vele ontmoeten. De lezer heeft mijne aanwijzing niet noodig om zich zelven af te vragen: Maar hoe kan σάρξ bij mogelijkheid de Wet, of het O. Verbond, of de Schrift aanduiden? en wat beteekent dan wel τὸ σῶμα τῆς σαρκός (*Col.* I:22; II:11)? en wat zijn αἱ ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός (*Eph.* II:3)? en wie, met wien rekening behoeft te worden gehouden, stelt σάρξ eenvoudig = voluptas? [2]). Doch wij hebben hier veel méer dan eene valsche verklaring, die aan haar eigen lot kan wor-

---

1) Zie vooral p. 37 sqq. (*Gal.* IV: 1—11), 41 sqq. (V: 16—VI: 18). Dat de gelijkstelling van σάρξ en νόμος niet alleen staat, leere dit citaat: „Postquam comperimus idem argumentum tractari *Gal.* IV: 1—11 quod tractatum fuerat Cap. III, apparet πίςιν, ἐλευθερίαν et πνεῦμα significare plane idem" (p. 39). Het is waarlijk niet te verwonderen, dat de brief aan de Galatiërs voor dezen rechterstoel niet kan bestaan.

2) Tegen die opvatting van σάρξ wordt niettemin, zooals blijkt uit de door mij aangehaalde noot, altijd door strijd gevoerd. Maar zoo wordt eene caricatuur van de juiste verklaring belachelijk gemaakt, niet die verklaring zelve wederlegd. Σάρξ is niet de wellust, maar het zinnelijk lichaam of, meer algemeen, de zinnelijkheid, de zetel en de bron van de begeerlijkheid en de zonde. Past deze opvatting toe op *Rom.* VIII, en al die ongerijmdheden vallen weg. Daarentegen aarzel ik niet het uit te spreken: is σάρξ = de Wet, of het O. T., dan heeft dat hoofdstuk geen zin. Laat ieder er de proef van nemen!

den overgelaten. De onjuiste opvatting van σάρξ is een van de hefboomen, waarmede een aantal pericopen der Paulinische Brieven uit hare voegen worden gelicht. *Gal.* V : 16—VI : 8 is een van hare slachtoffers: „mordicus eam retinentes" (p. 42) rukken onze schrijvers dat stuk uiteen. Hadden zij haar liever nog eens zeer ernstig getoetst en, alvorens de teksten te vonnissen, ze meer dan ter loops in het verhoor genomen!

Uit mijn verslag is reeds gebleken, dat ook van I *Cor*. XII—XIV niet veel terecht komt. De drie hoofdstukken hebben, volgens PN. (p. 59—74), eene geheele geschiedenis doorloopen. Zij onderscheiden al aanstonds in XII en XIV de volgende bestanddeelen:

XII : 4, 7—11 — „pneumatisch" fragment: de glossolalie is een χάρισμα des geestes van gelijke waarde als de overige χαρίσματα; zij neemt geen einde en heeft geen ἑρμηνεία noodig;

XIV : 1b—6, 10, 12—19, 32 — de glossolalie is eene stilzwijgende ecstasis; op zich zelve heeft zij geene waarde; zij wordt goedgekeurd onder voorwaarde dat de ἑρμηνεία er bij komt;

XIV : 7—9, 11 — de glossolalie staat hier niet tegenover de profetie, zij is alleen minder verstaanbaar; die haar beoefenen, moeten hun best doen om zoo duidelijk mogelijk te zijn;

XIV : 21—25 — de glossolalie wordt hier met de profetie geheel gelijkgesteld en, als dienstig aan de verbreiding van het Evangelie, zonder beperking geprezen;

XIV : 14, 26—31, 33a, 37, 40 — goedhartige aanbeveling van al wat de stichting kan bevorderen en de orde niet verstoort, ook van de glossolalie, voor zoover zij aan deze eischen beantwoordt; toegevoegd door Paulus Episcopus, van wien bovendien afkomstig zijn:

XII : 1—3 (pneumaticos non esse Christianos);

XII : 12—16 (vanum esse si quis Ecclesiam in partes distrahere velit);

XII : 17—27 (homines aliorum auxilio indigere);

XII : 28—30 (hierarchiam in Ecclesia divinitus constitutam esse).

Nu is dit alles — het moet wel zonder omwegen worden uitgesproken — louter inbeelding. Er doen zich in H. XII en XIV enkele moeilijkheden voor, maar er bestaat niet de minste

aanleiding om ze zoo te verhakstukken. Men moet zich evenwel, om ze te verstaan, eenige inspanning getroosten, inspanning ook nog van een anderen aard, dan die de analyse op p. 59 sqq. heeft gekost. Men dient b.v. te bedenken, dat de glossolalie, zooals zij zich te Corinthe vertoonde, den schrijver van I *Cor.* XII vv. in niet geringe verlegenheid moest brengen. Aan den eenen kant was zij in zijne schatting een bovennatuurlijk verschijnsel, een *χάρισμα τοῦ πνεύματος*, doch aan de andere zijde viel het niet te ontkennen, dat zij verwarring aanrichtte en vaak niet stichtelijk, ja zelfs onstichtelijk was. Van verbieden of afkeuren kon dus geen spraak zijn, maar evenmin waren er termen om aan te moedigen en toe te juichen. Wie dit bedenkt, zal niet eischen, dat het advies over dit onderwerp zich kenmerke door ijzeren consequentie; zal het integendeel hoogst natuurlijk achten, dat daarin het *pro* en het *contra* ter sprake komen en dat de beslissing getuigt van eenige aarzeling. Wat doen nu de auteurs der *Verisimilia?* Zij versnipperen H. XII en XIV en verkrijgen daardoor een aantal „observationes de glossolalia", die ieder op zich zelve veel minder verklaarbaar zijn dan het geheel. Daar is b.v. n°. 2 in de bovenstaande lijst, H. XIV: 1b—6, 10, 12—19, 32. Ik laat daar, dat deze verzen geen geheel uitmaken en, om een goeden zin op te leveren, moeten worden verbonden met de *interiecta*. Volgens PN. zullen zij handelen over „ecstasis quaedam, quam verba non comitantur", eene „tacita ecstasis". En die ecstase zal hier telkens (vs. 2, 4, 5, 6, 9, 13, 18, 19) λαλεῖν heeten?! „Spreken in glossen" beduidt dus: niet spreken, maar zwijgen? Hoe konden PN. den schrijver zoo misverstaan! In vs. 2 beteekent *οὐδεὶς γὰρ ἀκούει*: „want niemand (niet: hoort, maar) verstaat hem"; volgens vs. 4 sticht *ὁ λαλῶν γλώσσαις* zich zelven en niet de gemeente, want deze begrijpt niet wat hij zegt; naar vs. 5 is voor de *οἰκοδομή* de *ἑρμηνεία* onmisbaar, hoogst natuurlijk, indien zonder die verklaring de *γλῶσσα* niet wordt begrepen; terecht wordt zij daarom in vs. 7 gesteld tegenover de apocalypse, de gnosis enz.; met het oog op het belang der gemeente mag dus ook (vs. 13) de *γλώσσαις λαλῶν* bidden, dat het hem gegeven worde onder duidelijke woorden te brengen wat hij eerst in half samenhangende klanken heeft

uitgestooten; volgens vs. 15 „weet de *ἰδιώτης* niet wat gij zegt": gij zegt dus iets, maar het wordt niet begrepen door den oningewijde; de *μυρίοι λόγοι ἐν γλώσσῃ* staan, ook volgens de gewone opvatting, werkelijk lager dan de vijf, die met het verstand worden gesproken (vs. 19). Doch waartoe meer? Door de verzen zelve, die PN. uit hun verband losmaken, wordt dus de „tacita ecstasis" volstrekt niet gevorderd: van al de argumenten, daarvoor aangevoerd (p. 61 sq.), is niet één afdoende. Maar dan is er ook geene enkele reden om die verzen toe te kennen aan een ander auteur dan de rest van het hoofdstuk, en deze sluit de „tacita ecstasis" volstrekt buiten en vordert de gewone verklaring. Lees slechts vs. 9: *οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε κτἑ.* en vs. 11: *ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς Φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐμοὶ βάρβαρος.*

Toen Scholten de keurige verhandeling over de glossolalie bewerkte, die in ons Tijdschrift is opgenomen [1]), heeft zich geene enkele maal de vraag aan hem opgedrongen, of de tekst, waarvan hij uitging, wel één geheel was. Zijn betoog schijnt mij nu nog de volkomen afdoende wederlegging vau de afbrekende of liever: uiteenrafelende critiek, die door PN. op H. XII en XIV is toegepast. Ik voeg er dan ook niets meer aan toe. Maar bij H. XIII moet ik nog even stilstaan. Wie had ooit vermoed, dat dit hoofdstuk den lezer „vix superabiles difficultates" bereidde? dat wij „hodie vix dignoscamus quid scriptor olim demonstrare voluerit"? dat wij zouden moeten vragen: „Unde fit ut hoc caput tam anceps sit et omnia tam incerte volitent?" Mijne lezers weten reeds, hoe PN. die vraag beantwoorden (zie bl. 500). Van de critiek, die er hen toe leidde om haar te stellen, kunnen zij zich alleen door de lezing van p. 70—74 in haar geheel eene voorstelling vormen. Als proeve daarvan geef ik hieronder hun betoog over vs. 1: *ex ungue leonem* [2]). Dat betoog staat of valt met de bewering,

---

1) Deel XII (1878) bl. 117—138.

2) „Vs. 12, 31*b* (secundum Vat. Cod.) *γλώσσαις λαλεῖν* nove usurpatur, quomodo eam locutionem nondum habuimus: qui enim iungi potuit cum genetivis *ἀνθρώπων* et *ἀγγέλων*? Sed vs. 2 percensentur *χαρίσματα* nec nominatur glossolalia, unde luculenter efficitur, *si etiam nunc glossolalia inter χαρίσματα relata fuerit*, paulo supra eius factam fuisse mentionem, quae olim inter *χαρίσματα* non ultimum

dat vs. 2 en vs. 1 samengenomen eene volledige opsomming van de χαρίσματα moeten behelzen. Daarvan uitgaande redeneeren zij aldus: „in vs. 2 wordt de glossolalie niet genoemd; derhalve moet deze in vs. 1 voorkomen; edoch daar vinden wij haar niet; atqui ergo dagteekent H. XIII uit een tijd, waarin de glossolalie niet meer tot de χαρίσματα werd gerekend, en is het bijgevolg jonger dan H. XII en XIV, later tusschen die twee hoofdstukken ingeschoven." Waarop steunt nu evenwel die bewering? Op geen enkelen grond. De Schrijver wil de onmisbaarheid der liefde in het licht stellen, somt nu in vs. 2 eenige gaven op van erkende hooge waardij, en voegt er aan toe, dat zij niets beteekenen, indien de liefde er niet bij komt. Evenzoo leert hij in vs. 3, dat zelfs onbeperkte liefdadigheid en zelfopoffering zonder de liefde niets baten. Ook vs. 1 heeft dezelfde strekking: „Al spreek ik in de talen van de menschen en van de engelen, zoo ik de liefde niet heb, ben ik (slechts) een klinkend metaal of luidende cimbaal." Wie geeft ons nu recht om te stellen, dat in deze inleiding tot de beschrijving der liefde (vs. 4 vv.) al de charismata moeten voorkomen? Dit is zóo weinig het geval, dat uit vs. 2 de profetie kan worden weggenomen, zonder dat de kracht der redeneering er onder lijdt, en dat in vs. 3 in het geheel geen charisma wordt genoemd. Zoo blijft dan alleen nog over, dat in vs. 1 γλῶσσαι wordt gebruikt in een anderen zin dan in H. XII en XIV. Doch welk bezwaar ligt hierin? Al bezigt de Schrijver — op het voetspoor van de Grieken zelve en zeker ook van de Corinthische gemeente — in die hoofdstukken (en XIII : 8) γλῶσσαι in de beteekenis van ongewone, moeilijk verstaanbare uitdrukkingen of redenen [1]), dit neemt niet weg, dat γλῶσσα voor en na taal beduidt en dus diezelfde Schrijver zeggen

---

locum obtinebat. *Si verum est quod posuimus*, flagitat vs. 2 ut glossolaliae mentio facta sit vs. 1; contra versum primum si per se spectas, fieri nullo modo potest ut glossolalia in eo locum habuerit; — conjunge has duas observationes et mathematica evidentia consequemur, eo tempore quo cap. 13 conscriptum est, non amplius verum fuisse quod posuimus neque glossolaliam etiam tum inter charismata fuisse relatam. Verum tam hoc est mirum ut quaerere subeat sitne fortasse corrupta lectio τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων: quae enim intelliguntur Angelorum linguae? Ac praeterea probatur vs. 13, 8 glossolaliam nondum in oblivionem abiisse."

1) Zie de verh. van Scholten, bl. 530 n. 1 aangehaald.

mocht: ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων. Ik zou zelfs willen vragen, hoe hij het spreken in de talen van de menschen en van de engelen bij mogelijkheid anders kon uitdrukken? Het was, gelijk vanzelf spreekt, de glossolalie, waarover hij bezig was te handelen, die hem aanleiding gaf om de onmisbaarheid der liefde juist in dien vorm te verkondigen.

De tijd dringt, en ik kan noch mag in dezen trant voortgaan. Laat dus de lezer zelf onderzoeken, hoe PN. er toe hebben kunnen komen om te beweren (p. 26—30), dat in *Gal.* I:1—II:14 ten aanzien van niet minder dan 15 (zegge: vijftien) punten het ja en het neen tegenover elkander staan; dat in I *Cor.* I—III een „pneumatisch" document, door Paulus Episcopus omgewerkt, voor ons ligt (p. 50 sqq.); dat I *Cor.* VII „matrimoniam fidelium *a.* improbatur; *b.* comprobatur; *c.* conceditur", zoodat ter verklaring van dat hoofdstuk een redactor moet worden te hulp geroepen, die deze drie strijdige beschouwingen bijeenvoegde (p. 76—79).... Doch ik ga niet voort, want, gelijk ik reeds heb gezegd, nagenoeg elke § levert m. i. het bewijs, dat de Paulinische brieven hier worden onderworpen aan eene critiek, waartegen geen menschelijk geschrift bestand is. De studie „On Liberty" is immers, jaren geleden, gebleken bijna louter onzin te bevatten? [1]) En toch was zij geschreven door den man, wiens „Logic" een tiental uitgaven heeft beleefd en zoowel in zijn vaderland als daarbuiten nog steeds wordt gebruikt. „Indien dit aan het groene hout geschiedt......" Indien Stuart Mill geen wel samenhangend betoog kan leveren, welke kans heeft dan een brief van Paulus om ongedeerd, of ook slechts gezengd, uit dezelfde smeltkroes te voorschijn te komen?

Er is evenwel één punt, waarop ik nog opzettelijk moet wijzen. Het meest in het oog vallende resultaat van de critiek, welker goed recht ik betwist, is het te voorschijn treden van de talrijke vóor-christelijke bestanddeelen der Paulinische Brieven, die wij reeds kennen als „Joodsche" of „pneumatische fragmenten." Zonder die critiek zijn ook de „fragmenten"

1) A. Pierson, *over vrijheid*, in *De Gids*, 1874, III:271 vv.

er niet, want om te kunnen stellen dat zij er zijn, moeten PN. bijna altijd het een of ander schrappen, dat op een Christelijken oorsprong wijst. Maar met die critiek hebben wij toch nog pas de mogelijkheid, dat de pericopen, die zij overlaat, eene Joodsche herkomst hebben. De waarschijnlijkheid, dat zij door „Pneumatici" zijn geschreven, of liever: de noodwendigheid van die hypothese, wordt dan ook steeds nog opzettelijk in het licht gesteld. En wel door eene redeneering als deze: De bedoelde pericopen bevatten — wel te verstaan: in haar gezuiverden vorm — niets specifiek-christelijks; zij argumenteeren uit en over het O. Testament; zij richten zich tot Joden, of tot Heidenen in hunne verhouding tot dezen enz. In verschillende vormen keert deze redeneering telkens terug [1]). Nu heeft ieder, die door de voorafgegane critiek niet overtuigd is, het volste recht om die argumentatie te laten voor hetgeen zij is: haar object bestaat voor hem niet eens. Maar het loont toch ook op dat standpunt de moeite te onderzoeken, of zulk een beroep op den Joodschen inhoud dier pericopen bewijskracht heeft. Immers wat is de zaak? De „Joodsche fragmenten" komen in de *Verisimilia* voor als resultaten van de critiek, maar zijn daarvan in waarheid de motieven. Dit is geen bedenking, veelmin een verwijt, maar eenvoudig de beschrijving van den natuurlijken loop der dingen. Onder de studie van de Paulinische Brieven is de aandacht van PN. gevallen op pericopen, die slechts zwak-Christelijk en daarentegen somwijlen sterk-Joodsch getint waren. Onder den indruk van de exegetische bezwaren, waarop zij toen reeds waren gestuit, hebben zij zich afgevraagd, of die pericopen wellicht *aliunde* overgenomen konden zijn en of misschien uit hare samenflansing met werkelijk-Christelijke beschouwingen de „lacera con-

---

1) Zie p. 22 (nihil admodum Chr. religionis proprium), 23 (omnia fluxerunt ex V. T.), 33 (fides- -eadem, quam apud Israelitas propheta Habacuc iam norat; nullo modo coniungitur cum dogmate quodam Christianorum), 125 (quod in his versibus caput est Semitam redolet, qui unum Deum adorat), 126 (nihil- -quod stricto sensu Christianum videatur esse vel alienum ab sapientia Israelitarum; locutiones unice repetitae sunt ex V. T.) 145 (non Christianum hominem audimus, cui pristina omnia interiere, sed luctatur qui hic loquitur et patriis institutis repugnat), 151 (demonstratur vs. 36 etiam Israelitam, nam psalmus laudatur, similes querelas fundere posse), 165 (de geheele eerste alinea), 169 (de bewijzen tegen den Christelijken oorsprong van Rom. XIII: 1—7).

ditio" van den tekst der Paulinische Brieven moest worden verklaard? De proef werd genomen en — gelukte. Daarna is het gegaan zooals gewoonlijk: „l'appétit est venu en mangeant." De Joodsche fragmenten werden al menigvuldiger. De leer der „Pneumatici" ontwikkelde zich allengs meer, in de breedte en in de diepte. Er bleef eindelijk in de Paulinische Brieven geen steen meer op den anderen. Op den titel van het boek wordt nu zelfs de „lacera conditio Novi Testamenti" als een feit vermeld. Tegelijk kwam nu, langs dezen weg, „Paulus Episcopus" tot stand. Want het spreekt vanzelf: wanneer den redactor van de Paulinische Brieven het auteurschap wordt ontzegd van de rijkste, kloekste en schoonste gedeelten dier Brieven, dan blijft, als *caput mortuum*, ongeveer de stichtelijke en goelijke pastor over, die als Paulus Episcopus in de *Verisimilia* figureert.

Is dit „conamen ab origine repetendi" — ik citeer nogmaals den titel — niet geheel mislukt, dan schijnt het mij van belang te constateeren, dat de indruk, door de quasi-Joodsche pericopen op PN. gemaakt, valsch is. „Etiam in hoc fragmento (*Rom.* IX: 14, 19a, 20, 21, 24—26, 30) nusquam odoramur Christianam originem, sed quae argumenta afferuntur, omnia ex vetere Testamento sunt petita" (p. 161). Ziethier het πρῶτον ψεῦδος; vooral dat „sed" is welsprekend. Als in *Rom.* IX en elders *passim* de „Christiana origo" niet wordt gespeurd, dan is dit hieruit te verklaren, dat een valsch *criterium* van het Christelijke wordt vooropgezet, als zou dit, reeds in zijne vroegste openbaring, steeds en overal een dogmatisch (christologisch) karakter hebben vertoond, niet verder reiken dan het zgn. „specifiek-christelijke" en in zoover met het Catholieke identisch zijn. Is dit in elk opzicht onjuist, dán vooral wordt die opvatting bedenkelijk, als zij bij de scheiding van Christelijk en Joodsch wordt aangewend. Wat ook onzeker moge zijn, dit staat toch nu nog zoo vast als ooit te voren, dat de Christenen van den aanvang af en steeds het O. Testament als Heilige Schrift, aanvankelijk zelfs als de eenige Heilige Schrift erkend en daaruit geargumenteerd hebben. Maar dan bestaat er ook niet de geringste aanleiding om aan den Christelijken oorsprong eener pericope te twijfelen op grond van hare afhankelijkheid van of aanslui-

ting bij het O. Testament. Allerminst als zulk eene pericope zich richt tot de Joden, tegenover wie de Christen geene andere bewijzen dan oud-testamentische kon gebruiken, gesteld ook — wat ik ontken — dat hij dat wilde of andere argumenten tot zijne beschikking had. Het schijnt mij dus een colossale en hoogst noodlottige misgreep, b. v. *Rom.* IV of *Gal.* IV : 21—31 aan den Christelijken auteur te ontzeggen, omdat dáar de πίστις met het voorbeeld van Abraham en hier de ἐλευθερία met behulp der geschiedenis van Sara en Hagar wordt aanbevolen. Doch ik moet nog veel sterker spreken. Het gebruik, dat daar en elders *passim* van het O. Testament wordt gemaakt, kan niet slechts Christelijk zijn, het moet Christelijk wezen. Zóo argumenteert men dán alleen uit de heilige oorkonden van een godsdienst, wanneer men dien, zonder hem te willen verloochenen, toch niet meer toegedaan is. Met andere woorden: voor de volledige verklaring van de zoogenaamde Joodsche stukken wordt juist dát gevorderd, wat PN. door hunne hypothese opheffen: de geboorte van het Christendom, de ontwikkeling van een nieuwen uit den bestaanden godsdienst. Hoe dit geschied is, laat ik thans geheel in het midden; ook de vraag, of Paulus van Tarsus de vier hoofdbrieven geschreven heeft, is thans niet aan de orde. Ik beweer alleen, dat zij in hun geheel, dat bepaaldelijk ook de „pneumatische" fragmenten geschreven zijn door een Christen of Christenen. Wie dit ontkent, versmaadt de eenvoudige en natuurlijke verklaring der feiten, die vlak voor de hand ligt, en stelt daarvoor in de plaats eene hypothese, die in zich zelve zoo onwaarschijnlijk mogelijk is [1]), die niet dan met de grootste gewelddadigheid op de teksten kan worden toegepast [2]), en toch ten slotte van de verschijnselen, die zij moet verklaren, slechts gebrekkig rekenschap geeft [3]).

Er ligt in de *Verisimilia* stof voor nog meer dan éene studie. Met moeite weerhoud ik mij o. a. van beoordeeling der bladzijden, die aan de „Veterum Christianorum de perfecto homine opiniones" worden gewijd. Doch ik mag niet meer van de aandacht mijner lezers vergen. Ook meen ik genoeg gedaan

1) Boven bl. 512—519. 2) Bl. 519—532. 3) Bl. 532—535.

te hebben om de opwekking te rechtvaardigen, waarmede ik wil eindigen: Leest de *Verisimilia*, maar met open oogen!

Het is mijn streven geweest, de zeer ernstige bedenkingen die tegen het boek mijner hooggeschatte ambtgenooten bij mij waren opgerezen, voor te dragen met al de matiging, die ik hun schuldig ben. Mocht mij een onvertogen woord ontsnapt zijn, dan is dit geschied tegen mijne bedoeling. Doch ik verwacht eigenlijk niet, dat zij zich daarover zullen beklagen. Integendeel, zij moeten het hoogst natuurlijk vinden, dat de theologen, desnoods met eenige warmte, protesteeren tegen hun geschrift. In hunne plaats althans zou ik ze verachten, indien zij dat niet deden. Men komt ons mededeelen, dat de boeken, die wij jaren lang verklaard en bewonderd hebben, geen gezonden zin opleveren en geheel iets anders zijn dan ze schijnen te wezen, en wij zullen dat moeten aanhooren met eene buiging en een glimlach? Zeker, als men ons overtuigt, dan moeten wij toegeven, en daartoe zijn wij dan ook bereid. Maar zoolang het nieuwe licht, in onze oogen althans, niet helder schijnt, mogen wij het niet toejuichen en zijn wij het, aan ons zelven en aan anderen, verplicht de vlekken aan te wijzen. Als het later blijkt toch de zon te zijn, dan zal zij zich wel doen gelden in weerwil van ons machteloos verzet. Doch de lezer weet nu, waarom ik voorshands niet verwacht, met beschaamde kaken als een achterblijver te pronk te zullen staan.

Leiden. A. Kuenen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre von Dr. G. V. LECHLER. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1885.

Dit boek heeft op een aankondiging langer gewacht dan oorspronkelijk bedoeld of, wel overwogen, onvermijdelijk was. Gebrek aan tijd om de voorgedragen oplossing van alle hier aan de orde gestelde vragen behoorlijk te toetsen en van een instemmend of een afwijkend oordeel rekenschap te geven, had niet behoeven te leiden tot het uitstellen eener beknopte aankondiging; terwijl wij toch in het onderhavige geval daarmede kunnen volstaan en een meer uitvoerige bespreking voor het oogenblik zelfs minder gewenscht schijnt. Immers, andere vragen dan die, aan wier beantwoording Lechler zijn krachten beproefde, houden tegenwoordig in de eerste plaats de beoefenaars der Oud-christelijke letterkunde en der geschiedenis van het Christendom gedurende de eerste eeuwen onzer jaartelling bezig. Of zoo het al voor een deel dezelfde vragen zijn, zij worden uit een ander oogpunt beschouwd; bij het zoeken naar de gewenschte oplossing moet rekening worden gehouden met goeddeels gansch andere meeningen, gissingen, als meer of minder onfeilbaar aanbevolen pogingen tot verklaring.

Wij leven niet meer in de dagen van het geruchtmakend optreden der Tubingsche school. Het is reeds 47 jaar geleden, dat Teyler's Godgeleerd Genootschap vruchteloos beproefde, door het uitschrijven van een prijsvraag, den Duitschen onverlaten hun vermeend kwaad spreken van het Christendom te

verleeren; en niet minder dan 38 jaar, dat uit denzelfden kring, in gewijzigden vorm, het woord werd vernomen, dat Dr. G. V. Lechler aan den arbeid zette en hem zijn veel besproken en veel gelezen, in 1851 verschenen, in 1857 herdrukt werk deed schrijven, waarvan hij, intusschen oud geworden, het voorgaand jaar een derde uitgaaf mocht bezorgen.

Het boek van Lechler is ten onzent en in den vreemde een oude bekende. Men weet wat men er aan heeft. Een „apologie," niet hoog genoeg te roemen, tegenover het wetenschappelijk getinte ongeloof der Tubingers. Een „strijdschrift," dat ondanks den ernst, de geleerdheid en den wetenschappelijken zin des schrijvers, mank gaat aan het euvel, dat uit den aard der zaak alle dergelijke geschriften na verloop van tijd voor een goed deel waardeloos pleegt te maken. Of het een òf het ander, al naarmate de vaardig oordeelende „men" zich ter rechter of ter linkerzijde een plaats zag aangewezen of, wil men, zelfstandig had gekozen.

Het is waar, wij lezen op den titel: „vollständig neu bearbeitete Auflage" en wij hooren van den Schrijver, in zijn voorrede, dat het boek „in der That ein neues Werk ist geworden". Doch met allen eerbied voor hem, die deze dingen zelf het best kon weten, men hechte aan deze verzekering geen al te groote waarde, tenzij onder voorbehoud der overweging, dat nieuw en nieuw zeer zeker twee mag heeten.

Daar is gewijzigd in den vorm, ja om- en bijgewerkt met het oog op eigen nieuw verworven inzichten en later verschenen werken van derden. De *leer* staat niet langer op den voorgrond. Zij heeft de haar vroeger toegekende plaats ingeruimd voor het toen achtergestelde *leven*, overeenkomstig des schrijvers overtuiging „dass für den einzelnen wie für die Menschheit, in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und in der heiligen Geschichte, Leben und Erfahrung die Grundlage ist, Bewusstsein, Denken und Lehre den Aufbau bildet."

De brief van Jacobus wordt nu besproken vóór en niet, gelijk vroeger, na de Paulinische brieven.

Sommige gedeelten zijn „vollständig neu geschrieben, z. B. die Untersuchung über den historischen Werth der Apostelgeschichte, vorzüglich der ersten Hälfte des Buchs, auf Grund ge-

legentlicher Äusserungen des Apostels Paulus, in seinen allerseits anerkannten Briefen; ferner die Erörterung über die Bekehrung desselben Apostels, gleichfalls nach Massgabe seiner eigenen Bekentnisse, sodann der Abschnitt über den Lehrbegriff des Hebräerbriefs, die Vergleichung zwischen Jacobus und Paulus."

Bovendien verneemt de lezer meermalen, dat zijn gids bij nader inzien gemeend heeft, deze en die vroeger verdedigde opvatting van verhalen, feiten, verhoudingen, behoorende tot het leven en de leer der Christenen uit de eerste twee eeuwen, te moeten wijzigen, hetgeen hem ongetwijfeld, van dezelfde zijde, beurtelings dank geweten en kwalijk zal worden genomen.

Van de na 1851 ('57) verschenen literatuur is kennis genomen; de Didachê niet vergeten, veeleer bestudeerd en haar inhoud verwerkt; gewezen op de beteekenis van den Sinaiticus en van het door Bryennios gevonden handschrift voor onze kennis van de brieven van Barnabas, van Clemens en van den Herder van Hermas. Aangehaald, vaak ook in een of ander opzicht besproken, is niet slechts de 2e uitgaaf van Baur's *Paulus*, maar ook menige verhandeling van Hilgenfeld, van Holsten en van anderen, inzonderheid uit de allerlaatste jaren.

Doch ondanks deze en andere proeven, die ten duidelijkste bewijzen, dat de schrijver zijn werk inderdaad heeft herzien, meen ik geen vrijheid te hebben, het te begroeten als een waarlijk nieuw boek. Het is hier en daar gewijzigd, doch in hoofdzaak het oude gebleven, zoowel wat den vorm als wat den inhoud betreft. De omzetting van Deel I en II, van *Leer* en *Leven*; de verplaatsing van Jacobus' brief; al wat bovendien werd om- en bijgewerkt, beteekent met het oog op de hoofdvraag, of wij hier inderdaad een nieuw boek voor ons hebben, hoegenaamd niets. Uit dat oogpunt beschouwd, zijn alle aangebrachte wijzigingen en ingelaschte aanvullingen van ondergeschikt belang. Het werk is gebleven een strijdschrift tegen Tubingen, zooals het vóór 40 jaar van zekere zijde mocht worden verlangd en door een man van Lechler's talenten kon worden geleverd; maar zooals in onzen leeftijd niemand het begeeren en niemand het zou samenstellen. Lechler zelf, daarvan houd ik mij ten volle overtuigd, zou thans gansch andere eischen stellen, indien hij voor het eerst of bij vernieuwing,

doch onafhankelijk van eigen oudere pogingen dienaangaande, „das apostolische und das nachapostolische Zeitalter,” zij het ook nader bepaald „mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre”, doch in ieder geval met het oog op de behoeften onzer dagen en van den huidigen stand van het wetenschappelijk onderzoek, wilde beschreven zien.

Het maakt een vreemden indruk, nu in een dergelijk werk ruim 500 bladzijden te zien gewijd aan den apostolischen, tegen nauwelijks 100 aan den na-apostolischen tijd; 46 bladzijden aan de Jeruzalemsche vergadering naar Hand. 15 en Gal. 2, tegen 3 aan Justinus, den te recht niet onopgemerkt gelaten verdediger van het Christendom; in één woord het leeuwendeel te zien toegewezen aan de bespreking der onderwerpen waarover F. C. Baur en zijn eerste wakkere medestanders, maar vooral hijzelf als het beroemde hoofd der Tubingsche school, voor 30 à 40 jaar hun licht hebben doen schijnen. Dat onevenredig rekening houden met Baur en de door hem besproken punten vindt zijn volledige verklaring in den eisch des tijds, waarin Lechler's werk werd gevraagd en ontworpen; maar zou tegenwoordig door allen zonder onderscheid van richting, en met het volste recht, worden afgekeurd.

En wederom een vreemden indruk maakt het, te bespeuren, hoe b. v. wat vaderlandsche schrijvers betreft, een akademisch proefschrift van Koch uit 1854 en Niermeyer's verhandeling over de Johanneïsche geschriften met eere genoemd, maar Scholten's jongere boeken over het Johannes' Evangelie, het Oudste Evangelie, het Paulinisch Evangelie, evenals zijn Oudste getuigenissen en Straatman's onderzoekingen, onvermeld blijven; hoe een verhandeling van Blom over de bestemming van de Apocalypse, verschenen in 1885, wordt aangehaald, maar de grootere doch oudere werken van denzelfden schrijver, over de leer van het Messiasrijk naar de Handelingen der apostelen, en over den brief van Jacobus, als niet bestaande worden beschouwd. Volkomen verklaarbaar worden evenwel de tamelijk talrijke proeven van een dergelijke schier onbegrijpelijke handelwijze bij de overweging, dat wij lezen in een boek, verschenen in 1851, herdrukt in 1857, en dat sedert bleef rusten, totdat het, nu een paar jaar geleden, op nieuw ter hand genomen, hier en daar wat gewijzigd, zoo-

genaamd bijgewerkt, van eenige aanteekeningen voorzien en andermaal ter perse werd gelegd.

Alwie als geestverwant van den schrijver, en afgaande op zijn *Vorwort*, mocht meenen, dat hij in diens nieuwe uitgave van het oude, welbekende werk een althans in 1885 tamelijk volledige en betrouwbare handleiding heeft ontvangen voor den aan te binden of voort te zetten strijd tegen de „kritische school,” loopt groot gevaar zich telkens aan anachronismen schuldig te maken en menig punt, dat zijn bijzondere aandacht verdiende, geheel of ten deele over het hoofd te zien. Met het oog op de moeite, die Lechler zich nog op zijn leeftijd voor een „geheel nieuw bewerkte” uitgaaf heeft willen getroosten, doet het mij leed, dat ik zoo moet spreken. Maar het is niet anders: de „geheel nieuwe bewerking” doet doorloopend denken aan het zetten van een nieuwen lap op het oude kleed. Het boek blijft, naar aanleg en inhoud beide, ons verplaatsen in den strijd, die voor 30 à 40 jaar tegen Tubingen werd gestreden. Slechts nu en dan, vaak zonderling onverwacht, hoort men een stem uit onze dagen; iets wat doet denken aan een nog onbeslisten kamp; maar daarmede heeft men eenvoudig kennis gemaakt met een verwarring stichtende uitzondering op den regel. Hoeveel zuiverder ware de toestand gebleven, voor schrijver en lezer te gader, indien de eerste had goedgevonden, nu hij toch niet tot een doortastende omwerking van zijn boek kon besluiten, eenvoudig in aanteekeningen op te nemen, wat hij aan den ouden tekst, met het oog op eigen en anderer nasporingen, wilde toevoegen.

Is daarmede de staf gebroken over het aangekondigde werk? Dit allerminst. Ik heb veeleer de plaats aangewezen, die daaraan, mijns bedunkens, toekomt. Het blijft, in zijn nieuwe gestalte, het oude, slechts hier en daar ietwat gewijzigde en bijgewerkte strijdschrift tegen Tubingen, van 1851, herdrukt in '57. Als zoodanig nog steeds belangrijk en der kennisneming waardig van voor en tegenstanders. Eenzijdige bewonderaars van Baur en de zijnen doen wel, van tijd tot tijd terug te keeren naar hetgeen de degelijkste „bestrijders der kritische school” hebben opgemerkt en verdedigd. Lofredenaars van al wat zich pleegt aan te melden als Anti-Tubingen, mogen een voorbeeld nemen aan dezen medestrijder. Behoudens zeer enkele

uitzonderingen — men denke b. v. aan het verwijt, dat mannen als Keim en Scholten slechts daarom ontkenden, dat Johannes in Klein-Azië heeft vertoefd, opdat zij een wapen te meer zouden hebben tegen de echtheid van het 4e Evangelie — spreekt Lechler doorloopend op een ernstige, den wetenschappelijken man waardige wijze. Hij zoekt zijn kracht niet in groote woorden, schimpscheuten, beleedigende uitdrukkingen of niets beteekenende praatjes; maar in deugdelijke redeneeringen en afdoende bewijzen.

Of daarom werkelijk zijn redeneeringen steeds streekhoudend, zijn bewijzen immer overtuigend zijn, is een andere vraag, waarop ik niet gaarne een toestemmend antwoord zou geven. Voor ons, die geen geestverwanten van den schrijver zijn, is het een onbegonnen werk, over bijzonderheden in nader overleg te treden. Wij zouden, indien wij het oude werk nog eens aan een gezette beoordeeling wilden onderwerpen, moeten beginnen met een ernstige bespreking van den oordeelkundigen grondslag, waarop Lechler gemeend heeft, rustig te mogen bouwen en voortbouwen. Zijn kritiek van de geschriften, waarvan hij den inhoud heeft te ontwikkelen en in onderling verband te brengen, is de onze niet. Wij achten haar niet zuiver wetenschappelijk, niet vrij genoeg, te zeer gebonden aan de kerkelijke overlevering. Wij kunnen ons kwalijk meer voorstellen, hoe iemand er toe komt, het vierde Evangelie, den 1en en den 2en brief van Petrus te plaatsen in den apostolischen tijd; dien tijd zelf, in onderscheiding van den na-apostolischen, te laten doorloopen tot het jaar 100, Petrus en Paulus gestorven te achten omstreeks het jaar 64 en toch bij het jaar 70 een splitsing te maken van het apostolisch tijdvak in twee ongeveer gelijke deelen; enz. enz. Maar aan een beoordeeling van deze en dergelijke bijzonderheden hebben wij thans allerminst behoefte. Het boek van Lechler heeft, in de derde uitgave, voor ons geen ander, geen minder, maar ook geen grooter belang, behoudens enkele uitzonderingen, waartoe in de eerste en voornaamste plaats de later aangebrachte aanteekeningen behooren, dan in den genoeg besproken en tamelijk wel bekenden eersten of tweeden druk, van 1851, '57. Wij zien er uit, voor een deel nog altoos tot onze leering, wat destijds door een der degelijkste bestrijders

van F. C. Baur tegen hem en zijn toenmalige school werd geldend gemaakt; maar niet wat ten jare 1885 behoorde te worden gezegd aangaande den aard en de ontwikkeling van het Christendom der eerste twee eeuwen, hetzij van het standpunt der „kritische school", hetzij van dat der „apologeten".

Leiden, Juli '86. W. C. VAN MANEN.

Epistula Polycarpi Smyrnaei Genuina. In memoriam diei festi semisecularis, XXVI Novembris MDCCCLXXXV, quo abhinc quinquaginta annis Universitas Literarum Basiliensis reconstituta est, ad usum scholarum academicarum recensuit GUSTAVUS VOLKMAR, dr. philos. et theol. prof. P. O. Turicensis. Zürich, Verlagshandlung Th. Schröter, 1885.

Den 26sten November 1885 werd door de Universiteit te Basel feest gevierd. En zoowel voor hen, die bij de hoogeschool daar ter plaatse direct belang hebben, als voor de burgerij der stad Basel bestond er aanleiding tot blijden jubel.

Willen wij die aanleiding kennen, dan moeten wij met onze gedachten 50 jaren teruggaan. In 1835 doorleefde de Stad Basel en hare universiteit een hachelijk tijdsgewricht. De oneenigheid tusschen de stad Basel en het platte land, die toen reeds jarenlang had bestaan en die aanleiding gegeven had tot een bloedigen burgeroorlog, werd den 13den April 1835 voorgoed weggenomen, toen een eed-genootschappelijk scheidsgericht de reeds uitgesproken scheiding tusschen beide deelen van het kanton Basel bevestigde door aan land-Basel 64% der inkomsten van het Staatsdomein en 60% van wat de bezittingen van kerk en school opleverden toe te wijzen. Daardoor werd aan de welvaart der Stad een gevoelige slag toegebracht. Het werd de vraag, of zij in staat zou zijn, om op den duur hare Universiteit in stand te houden. Maar toen bleek, hoeveel belang de inwoners van Basel stelden in het behoud van dat centrum van wetenschap en verlichting. De burgers wilden

hunne Universiteit niet missen, die wel niet de oudste, maar toch eene der oudsten van Zwitserland was. De Academie van Genève was bijna een eeuw vroeger gesticht; maar eerst in 1526 werd die stad in het Zwitsersche eedgenootschap opgenomen. En daar Genève aanhoudend te lijden had onder den druk van de graven, later hertogen, van Savoye, was die Academie niet tot rechten bloei kunnen geraken. Eerst sedert 1538 verwierf zij onder den invloed van Calvijn en Beza den roem, die haar verder onderscheidde, toen Basel reeds meer dan drie vierde van een eeuw in gansch Europa beroemd was geweest. De meest vermogende burgers van Basel sloegen daarom in 1835 de handen in elkaar; zij stichtten „die freiwillige Academische Gesellschaft", en door het belangrijke fonds, dat door die vereeniging werd geadministreerd, werd het blijvend bestaan en de toenemende bloei der Alma Mater verzekerd. Toen Dr. K. R. Hagenbach in 1840 de gewone jaarlijksche rectorale oratie hield, kon hij getuigen: „Wir haben seit einer Reihe von Jahren uns wieder von den Mühen und Sorgen jener Zeit erholt, und wenn unsere Universität auch jetzt noch nicht in dem blühenden Zustande sich befindet, den wir ihr wünschen möchten, so ist ihr doch immer ein für unsere Verhältnisse nicht ganz unerfreuliches Dasein gefristet worden" [1]).

Die wedergeboorte der Baselsche Hoogeschool werd op den 26sten November 1885 feestelijk herdacht. Professor Dr. M. Roth hield bij die gelegenheid als Rector een interessante Oratie over Andreas Vesalius Bruxellensis, den beroemden anatoom van Padua, wiens hoofdwerk „de humani corporis fabrica libri VII" te Basel onder zijn eigen toezicht is gedrukt en naar wien een stichting der Academische Gesellschaft „das Vesalianum" is genoemd.

De Studenten vierden een vroolijk „Festcommers in der Burgvogteihalle". En dat daar niet alleen gedronken en gejubeld werd, maar dat de vonken van geest en vernuft daar ook gespat hebben, bewijst het boekje waarin de dichterlijke

---

1) Erinnerungen an Aeneas Sylvius Piccolomini (Pabst Pius II) von Dr. K. R. Hagenbach.

gaven der Studenten, een tooneelstukje en twee gedichten, zijn verzameld [1]).

Ook de Züricher Academie heeft van hare deelneming in de feestvreugde te Basel doen blijken. De ons welbekende doctor der philosophie und theologie Gustav Volkmar was haar tolk. Uit naam van Rector en Senaat der Züricher Academie brengt hij een groet over aan Rector en Senaat der Universiteit te Basel en de oude academische overleveringen volgende voegt hij bij dien groet de feestgave in deftig Latijn, waarvan ik den titel aan het hoofd van dit opstel heb uitgeschreven. Zij bevat eene uitgave van den brief van Polycarpus, maar zoo, dat hier — wat tot nu toe niet geschied was — de kritiek van Albert Ritschl op dat merkwaardig overblijfsel der oud-Christelijke letterkunde [2]), eindelijk eens in toepassing wordt gebracht. Dit is dan ook de groote verdienste van Volkmar's uitgave, dat hij van den waarschijnlijk oorspronkelijken brief van Polycarpus de Pseudo-Ignatiaansche toevoegsels in de hoofdstukken I, III, IX, XI, XII en XIII heeft afgescheiden, zoodat wij ons nu beter dan vroeger kunnen voorstellen, hoe Polycarpus' brief er oorspronkelijk heeft uitgezien. De uitgever zelf kent er geen andere verdiensten aan toe. En bij deze uitgave heeft hij, naardat hij zelf getuigt, alleen het oog gehad op het noodzakelijke er van ten behoeve van de studeerende jongelingschap.

Volkmar volgt den tekst van Th. Zahn en F. Xav. Funk [3]) die beiden de handschriften zoowel van het oorspronkelijke Grieksch als van de Latijnsche vertaling hebben gecollationeerd, en die bijna in ieder opzicht met elkander overeenstemmen in hun oordeel over de constitutie van den tekst. Op maar éène plaats, aan het slot van hoofdstuk VI, heeft Volkmar aanleiding, om op een klein verschil van lezing te wijzen. Hij vereenigt zich met Zahn, die voor *σκανδάλων* het artikel *τῶν* weglaat in overeenstemming met twee codices, terwijl Funk het artikel overneemt uit vier andere handschriften. — Voorts geeft de uitgever in een vijftal korte aanteekeningen

1) Zoowel de rectorale oratie als dat Commers-büchlein zijn mij, onbekende, op mijn verzoek met niet genoeg te waardeeren welwillendheid toegezonden door den tegenwoordigen rector der Baselsche Universiteit.

2) A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2e Auflage, S. 584—600.

3) Zahn, Patr. Apost. Opp. Lipsiae 1876, en Funk, Opp. Patr. Apost. Tubingae 1881.

zijne opvatting te kennen zoowel van den Griekschen als van den Latijnschen tekst. En de „summa epistulae Polycarpeae", die hij geplaatst heeft tusschen den oorspronkelijken brief en de latere toevoegsels, heeft zeker deze strekking, dat de lezer gevoele, welk een goed samenhangend geheel de brief vormt, wanneer hij van die latere toevoegsels wordt ontdaan.

De aanteekening, die Volkmar op pag. 11 voegt bij het niet oorspronkelijk gedeelte van Polycarpus' brief, geeft mij aanleiding tot een paar opmerkingen. Vooreerst wil ik de aandacht vestigen op een scherpzinnige conjectuur door den hoogleeraar gemaakt. Zij geldt wat wij lezen in cap. XI: „in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae ejus." Volkmar gist, dat een afschrijver in het handschrift, dat voor hem lag vond **quiestestis** en nu meende, dat het tweede **est** een fautieve herhaling was van het eerste, en dus afschreef: *qui estis.* Volkmar voegt een **t** in het waarschijnlijk oorspronkelijke en verkrijgt zoo: *qui est testis in principio epistulae ejus.* In het Grieksch zal dan waarschijnlijk gestaan hebben: ὃς μαρτυρεῖ. Hulde doende aan de scherpzinnigheid, waarvan die conjectuur getuigt, erken ik, dat zoo de onzin, die er stond, in een goeden zin wordt veranderd.

Mijn tweede opmerking geldt de verklaring die Volkmar geeft van de aanstootelijke meervoudvormen ἐπιστολαὶ in cap. III en „ecclesiis" in cap. XI. De hoogleeraar schrijft daarover het volgende: „Quod denique ad duos alios illos, quos notavimus, locos attinet, hucusque permultum tractatas, non est quod eos offendamus. Nam auctor utriusque additamenti ex epistulis Paulinis tam ad Thessalonicenses (I, 5, 27 et II, 3, 17) quam ad Philippenses (3, 1.) sibi finxit, omnes Pauli epistulas jam ejus ipsius aetate in omnibus ejus ecclesiis lectas esse, imo quodammodo collectas fuisse; quo exemplo utitur, ubi novam collectionem epistularum Christianarum, quas nomine Ignatii composuit, quippe quae ad ecclesiae unitatem et firmitatem augendam perutiles essent, ecclesiis tum temporis (c. 160 n. ae.) maxime periclitantibus commendare studebat." — Voorwaar, een vernuftig gevonden verklaring! Maar hoezeer ik het toejuich, dat Volkmar niet meegaat met hen, die beweren, dat in het Grieksch ἐπιστολαὶ evenzeer als het Latijnsche „epistulae" als plurale tantum zou kunnen worden gebruikt, toch

zou ik willen vragen, of door de redenering van Volkmar de moeilijkheden worden weggenomen, waaraan de verklaring der aanstootelijke woorden onderhevig is? Het kan aan mij liggen; misschien begrijp ik den auteur niet goed; maar mij komt het voor, alsof al wat Volkmar zegt met de moeilijkheden in kwestie niets te maken heeft. De vraag is toch: waarom spreekt de schrijver der toevoegsels van meer dan éénen brief van Paulus *aan de Philippensen* (ὑμῖν)? De vraag is: wat beteekent het, dat Paulus den lof der Philippensen *in alle gemeenten* (nl. in alle brieven, die hij aan gemeenten schreef) verkondigt? Op die vragen geven Volkmar's woorden het antwoord niet. Voorloopig houd ik mij ter verklaring van die moeilijkheden aan het gevoelen van Ritschl [1]), onder ons door Duker [2]) gevolgd, dat wij in dien meervoudvorm ἐπιστολαὶ en in dat *in omnibus ecclesiis* een proeve hebben van de overdrijving, waaraan pseudo-Ignatius zich ook in zijne brieven schuldig maakt.

Tot een derde opmerking krijg ik aanleiding door het feit, dat Volkmar, die verklaart dat hij de kritiek van Ritschl volgt, zonder eenige opgave van redenen den laatsten zin van cap. X, die door Ritschl is verworpen, toch opneemt. Ik meen, dat de hoogleeraar dien zin ten onrechte in bescherming neemt. Tusschen de woorden: „Sobrietatem ergo docete omnes, in qua et vos conversamini" en hetgeen daaraan voorafgaat bestaat geen redelijk verband. Terwijl dat: „vae autem illi, per quem nomen domini blasphematur" een zeer goeden overgang vormt voor de behandeling van het gebeurde met Valens [3]). Toch heeft Volkmar de moeilijkheid, die in den geïncrimineerden volzin gelegen is, wel gevoeld; want in een noot teekent hij bij dat woord *conversamini* aan: „Intelliges imperativum." Zoo het al mogelijk is, om bij de Latijnsche vertaling dien raad op te volgen, ik meen dat het onmogelijk wordt wanneer wij ons voorstellen, dat het oorspronkelijke Grieksch is geweest. In het Grieksch zal de volzin, waarschijnlijk aldus geluid hebben: σωφροσύνην οὖν διδάσκετε πάντας,

---

1) T. a. p. S. 594.
2) Duker en van Manen, Oud-Christelijke Letterkunde, Amsterdam 1869, bl. 172.
3) Ritschl, t. a. p. S. 593.

ἐν ᾗ καὶ ὑμεῖς ἀναστρέφεσθε. Heeft er oorspronkelijk een imperativus gestaan, dan moet het laatste woord geweest zijn *ἀναστράφητε* [1]). Maar dan vraag ik: is het overeenkomstig met de regelen der Grieksche Syntaxis om zulk een imperativus met een relatieven zin aan den voorafgaanden volzin te hechten? Mij komt het niet twijfelachtig voor, dat in het oorspronkelijke Grieksch het praesens Indicativi gestaan heeft. En in dat geval moeten wij het latijnsche *conversamini* ook aldus verklaren. Maar dan hebben wij hier ook weer een proeve van den schrijftrant van pseudo-Ignatius, die, zooals Ritschl (S. 594) schrijft, „seinen Warnungen durch ähnliche Erklärungen die Spitze abbricht".

Hier zou ik mijne aankondiging van Volkmar's uitgave van den brief van Polycarpus kunnen eindigen. Maar nu ik bezig ben met te schrijven over de kritiek op dezen brief, mag ik niet onopgemerkt voorbijgaan, wat nu onlangs in ditzelfde Tijdschrift door Prof. Dr. Völter — trouwens zeer ter loops — daarover is in het midden gebracht [2]). De meening van Prof. Völter over de mogelijke echtheid van cap. IX en van den middelsten volzin van cap. XIII hangt, zooals de lezers weten, samen met zijne hypothese, dat alleen de brief van Ignatius aan de Romeinen onecht zou wezen, en dat de overige zes geschreven zouden zijn door een zekeren Ignatius (niet den bisschop) die te Antiochië als martelaar zou zijn gestorven. Tot de beoordeeling dier hypothese begeef ik mij thans niet. Dat zou mij te ver van mijn onderwerp afleiden. Ik bepaal mij uitsluitend tot de kritiek op den brief van Polycarpus. En dan meen ik, dat wat Ritschl geschreven heeft over de onechtheid van cap. IX [3]) zoo afdoende is, dat het geen plaats voor twijfel overlaat. Het gaat toch niet aan om het voorbeeld van het lijden van Jezus Christus in den vollen zin des woords te laten verdringen door die breede verwijzing naar het voorbeeld van de martelaren Ignatius, Zosimus en Rufus en dat van Paulus en de overige Apostelen. Men denke verder aan die zonderlinge tegenstelling tusschen *οὐκ εἰς κενὸν* — *ἀλλ' ἐν πίστει*

---

1) Verg. 1 Petr. 1 vs. 17.

2) In het Januarinummer, zur Lösung der Ignatianischen Frage, bl. 126—128.

3) Ritschl, t. a. p. S. 595—597.

καὶ δικαιοσύνῃ. En eindelijk zie men hoe uitnemend cap. X zich aan cap. VIII aansluit ook wanneer men met Volkmar in strijd met Ritschl behoudt de woorden: „In his ergo state, et". — Wanneer men voorts erkent, dat ook in den aanhef van den brief de toespeling op het martelaarschap van Ignatius als ingeschoven moet worden beschouwd en men geeft toe, dat het begin en het slot van cap. XIII onecht zijn, — dan vraag ik: welke overwegende reden kan er dan worden aangevoerd om de echtheid van het middelstuk van cap. XIII te handhaven? Het eenige, wat daardoor bewezen zou worden, zou dit zijn, dat omstreeks het jaar 160 te Smyrna eenige brieven van Ignatius bij elkaar verzameld waren. Het bezit van die zekerheid weegt volstrekt niet op tegen de waarschijnlijkheid, dat het geheele cap. XIII afkomstig is van dezelfde hand, die ook de overige stukken heeft geïnterpoleerd. Daarenboven rijst dan nog de vraag: is het waarschijnlijk, dat de brieven van Ignatius (in casu het zestal) omstreeks 160 verzameld waren? ja, zelfs bestaan hebben? Maar zoo zou ik in het hart der Ignatiaansche kwestie geraken, wat voor het oogenblik niet op mijn weg ligt.

Volkmar schrijft aan het slot zijner feestgave: nobis liceat, hic „claudere rivulos". Ik vraag diezelfde vergunning; maar niet zonder een wel wat late maar toch welgemeende betuiging van sympathie te hebben uitgesproken voor het te Basel gevierde feest, dat aanleiding gaf tot Volkmar's zeer gewaardeerden arbeid. Wij Nederlanders zullen niet licht de betrekking vergeten, die er in de 16de eeuw en later tusschen de Universiteit te Basel en ons heeft bestaan. Nederland gaf aan Basel den grooten Erasmus; Basel schonk aan Nederland zijn beide Wetsteins, den Amsterdamschen hoogleeraar, Johann Jakob, den auteur der nog altijd merkwaardige „Prolegomena", en den boekdrukker en boekhandelaar Johann Heinrich, wiens woning tot voor eenigen tijd in het begin van de Kalverstraat werd aangeduid door een gevelsteen, waarop geschilderd was:

Dum teritur cos, literatis
usui et literis prosit bonis.

Die gevelsteen is nu in bruikleen afgestaan aan het Amsterdamsche Museum van Oudheden, en in de woning zelve is een handel in antiquiteiten gevestigd. Zouden wij daarin misschien

de symbolische profetie moeten zoeken, dat de beoefening van het letterkundige deel onzer theologische wetenschap mettertijd tot de antiquiteiten zal moeten worden gerekend? Wie weet wat er gebeuren zal, wanneer de meening veld wint, dat toekomstige „volksleeraars” zich op de studie van het Grieksch en van het Hebreeuwsch niet behoeven af te matten. Quod Deus avertat omen!

Groningen, Juni 1886. JB. VAN GILSE.

DOCTOR JOHANN WEYER, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. Von CARL BINZ, ord. Professor der Medizin zu Bonn.

Bovenstaand werk zal zeker door boekverkoopers, die den titel slechts vluchtig lezen, aan een verkeerd adres ter inzage worden bezorgd. Een geschrift van een professor in de medicijnen over het leven en werk van een geneesheer schijnt in de eerste plaats voor artsen bestemd. Aan dezen zal het echter minder belang inboezemen dan aan geschiedvorschers en theologanten, omdat Weyer hier niet geteekend wordt als medicus maar als bestrijder der heksenprocessen.

Een zeldzaam geval zeker, dat een hedendaagsch professor in de medicijnen een dergelijk werk schrijft. Daarvoor moest hij oude geschriften, die ver buiten het gebied van zijn gewone onderzoekingen liggen, niet slechts doorbladeren maar bestudeeren. Prof. Binz heeft dat gedaan met groote nauwgezetheid en lofwaardigen ijver. Men heeft de noten aan den voet der bladzijden slechts na te gaan, om te beseffen, hoeveel studie hij aan dit boekje besteed heeft. In kort bestek geeft hij ons een schildering van het heksengeloof in de 16e eeuw, de geschiedenis van zijn held, den hoofdinhoud van diens werken; zelfs gaat hij bij schrijvers, die na hem hetzelfde onderwerp behandeld hebben, den invloed na, welken W. geoefend heeft. Prof. B. heeft hart voor zijn zaak, voelt eerbied voor zijn held

en is verwonderd, geërgerd zelfs, dat zulk een verdienstelijk man als W. niet meer bekend is. Con amore tijgt hij dus aan het werk, hem te portretteeren.

Ik hoop de lezers van dit tijdschrift niet te beleedigen door de onderstelling, dat velen hunner nooit van Johann Weyer hebben gehoord. Ofschoon Nederlander van geboorte, is hij ook bij ons, zijn landgenooten, in het vergeetboek geraakt. Toch was hij in zijn tijd een man van beteekenis, in wijden kring en jaren na zijn dood wel bekend en veel besproken. Vóor de uitgave zijner werken prijkt het volgende versje:

Vive opus eximium, meritumque attolle trophaeum.
Victa est Circeae turba profana scholae.
Vive etiam aeternos, autor, feliciter annos;
Non erit ingenii fama sepulta tui.

En mogen deze hoogdravende woorden niet veel voor 's mans verdiensten bewijzen, omdat men toenmaals kwistig was met de voorspellingen van onsterfelijken roem; het zegt meer, dat in de 16e eeuw de bestrijding der heksenprocessen door de voorstanders van het oude bijgeloof kortweg als „doctrina Wieri" werd bestempeld. Wèl een bewijs, dat zijn woord niet vergeefs gesproken was.

Toch was het zijn lot, vergeten te worden. Zijn naam werd later alleen aangetroffen in de Catalogi van bibliotheken en in de noten van enkele geschiedkundige werken. Maar wie toevallig met hem en zijn werken bekend raakte, voelde zich door hem aangetrokken. Prof. Binz is niet zijn eenige lofredenaar. Toen 20 jaar geleden Albrecht Wolters in zijn Konrad van Heresbach het hof van Cleve, waar Weyer geleefd heeft, schilderde, noemde hij hem: „ein heller, klarer Geist, von dem nur Eins unerklärlich ist: dasz er nämlich so sehr der Vergessenheit zum Opfer fallen könnte". Zelfs is er omstreeks dienzelfden tijd sprake van geweest, een standbeeld voor hem op te richten. Ook al houdt men, bij nadere kennismaking met W., dit voor overdreven, ja, al acht men het volstrekt niet onverklaarbaar, dat hij in het vergeetboek is geraakt, toch verdient hij, dat naar aanleiding van het werkje van Prof. B. het een en ander omtrent hem in herinnering wordt gebracht.

Johan Weyer — met zijn Latijnschen naam Joannes Wierus — werd in 1515 te Grave geboren. Hij ontving onderwijs in de oude talen aan de beroemde school van Coolen te 's Hertogenbosch. In 1533 vinden wij hem te Bonn als leerling van Heinrich von Nettesheim, den onder den naam van Agrippa bekenden fantastischen geleerde, tevens beroemd als dapper bestrijder van het geloof in hekserij. Bij hem werd W. grondig bekend met allerlei geschriften over magie, en de korte tijd, bij hem doorgebracht, heeft aan W's leven zijne eigenaardige richting gegeven, hem geschikt gemaakt, later als bestrijder van het bijgeloof op te treden. In 1534 gaat hij te Parijs in de medicijnen studeeren. Daarna onderneemt hij verre reizen, en in 1545 treffen wij hem te Arnhem als stadsgeneesheer aan. In 1550 wordt hij lijfarts van hertog Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg, en nu vindt hij zijn eigenlijken werkkring, niet slechts beroemd als practiseerend geneesheer, maar ook onder de bescherming van zijn hertog met het gesproken en geschreven woord het bijgeloof zijner dagen bestrijdend.

Daartoe behoorde moed. Wie de macht van den duivel, het bestaan van hekserij en toovenarij ontkende, gold voor een atheïst, een ketter, een duivelsdienaar. Ons, kinderen van een meer verlichte eeuw, valt het moeilijk, ons geheel te verplaatsen in dien tijd van het zwartste bijgeloof. Prof. B. noemt het heksengeloof vervolgingswaanzin. Dat was het, maar in dubbelen zin: een waanzinnnige angst voor de werkingen des duivels, een waanzinnig verlangen, de vermeende handlangers van Satan op te sporen en te dooden. Bij het volk stond het vast, dat er „heksen en toovenaars waren, die door toedoen „van duivelen, welke in de gedaante van mannen of vrouwen „vleeschelijke gemeenschap met hen hielden, allerlei gruwelen „pleegden. Door betoovering, bezwering en andere vervloekte „bijgeloovige handelingen bedierven, verstikten en doodden zij „de kinderen der vrouwen, de jongen der dieren, de vruchten „van het veld, van den wijnstok en van de boomen, de mannen, de vrouwen, groot en klein vee, de wijngaarden, boomgaarden, weiden en koren. Zij plaagden menschen en dieren „met vreeselijke in- en uitwendige kwalen, verhinderden homines ne gignere et mulieres ne concipere, virosque ne uxoribus „et mulieres ne viris actus conjugales reddere valerent."

Dit domme bijgeloof stond onder de hoede der kerk. De even aangehaalde woorden toch zijn ontleend aan de bul van Innocentius VIII, in 1484 uitgevaardigd, waarbij de paus Heinrich Krämer en Jacob Sprenger, de schrijvers van den beruchten Malleus Maleficarum, als heksenrechters aanstelt. Door Bonifacius en later (1522) door Adriaan VI werden alle geestelijken en leeken, die zich tegen het vervolgen van heksen verzetten, ten strengste veroordeeld en met de zwaarste straffen bedreigd. Wie zich dus verstoutte, voor de ongelukkige slachtoffers van het bijgeloof in de bres te springen, haalde zich niet slechts den haat van het domme volk maar ook het gevaar van den kerkelijken banbliksem op den hals. Bij de meeste geleerden en juristen vond men geen steun. Mannen van naam, zooals Trithemius, Paracelsus en anderen, waren ijverige voorstanders van het geloof in heksen. Geen geringer corporatie dan de theologische faculteit te Keulen heeft den heksenhamer goedgekeurd en als een rijke bron van kennis aangeprezen. De toenmalige rechtspraak, waarbij de pijnbank het krachtigst, zoo niet het eenig, argument was, werkte het bijgeloof sterk in de hand. Wee de ongelukkigen, die als heksen of toovenaars werden aangeklaagd! De onuitstaanbare martelingen, waaraan zij bij ontkenning van schuld onmiddellijk werden blootgesteld, persten hun de bekentenis van de gruwelijkste en belachelijkste handelingen af, en het vonnis, altijd een doodvonnis, was geveld. Geen pest heeft aan zoovelen het leven gekost, als dit bijgeloof. In het boekje van Clodd, door Maronier vertaald, lees ik, dat volgens de berekening van een geleerde negen millioen menschen, meest vrouwen uit den geringen stand, als heksen zijn verbrand. En al is het zeker onmogelijk, daarvan een nauwkeurige becijfering te maken, al wordt zelfs het genoemde getal overdreven geacht, genoeg blijft over, om ons met afgrijzen te vervullen.

Eere dus aan de mannen, die den moed hadden, tegen den geduchten stroom van volkswaanzin, kerkelijke dwaasheid en juristenonverstand op te roeien!

Prof. B. noemt W. „den ersten Bekämpfer des Hexenwahns”. Dat is te veel gezegd. Reeds vóór hem hadden velen, geestelijken zoowel als leeken, het bijgeloof bestreden. De bul van Adriaan VI was juist daarom uitgevaardigd, omdat zoovelen

zich tegen de heksenvervolging van de inquisiteurs verzetten. In enkele steden had zelfs het volk de heksenjagers hardhandig buiten de stadspoorten gezet. Daarenboven, om van anderen niet te spreken, was Weyer's leermeester Agrippa reeds bekend geweest om zijne verdediging der heksen. Laat ik daarvan hier een proefje inlasschen, waaruit men zien kan hoe de Catholieke kerk met haar eigen wapenen kon bestreden worden. De inquisiteur Savini betoogde, dat een ongelukkige vrouw, door dronken boeren van tooverij aangeklaagd, werkelijk een heks moest zijn, omdat haar moeder het ook geweest was en als zoodanig was verbrand; en volgens den gezaghebbenden heksenhamer wijdden zulke vrouwen haar ongeboren vrucht aan den Duivel of hadden deze van hem als incubus ontvangen. Daartegen bracht Agrippa het voor den kerkelijken heer overbluffend argument in: „Zoo, waar blijft gij met uwe theo„logie? Gesteld, dat het waar was, wat gij aanvoert, doet „gij dan nu de genadebewerking van den doop niet te niet? „Heeft de priester dan te vergeefs gezegd: Ga uit, onreine „geest en maak voor den Heiligen Geest plaats? Zulks zou „het geval zijn, wanneer een moeder haar ongeboren kind aan „den duivel kon wijden. Ziet gij nu wel, hoe onhoudbaar, „onzinnig, ja zelfs kettersch uw oordeel is?"

Wanneer dus reeds vóór Weyer dergelijke taal vernomen werd, gaat het niet aan, hem den eersten bestrijder van het heksengeloof te noemen. Toegestemd kan worden, dat niemand vóór hem het met zooveel kracht en volharding gedaan, zich zoo uitsluitend aan die taak gewijd heeft.

In 1563 kwam zijn voornaamste werk uit: de praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis, een werk, dat meermalen herdrukt en in het Duitsch vertaald is. Uit dat werk, gelijk trouwens uit zijn latere geschriften, leeren wij W. kennen als een door en door gemoedelijk, ernstig, liefderijk man, met medelijden vervuld voor de slachtoffers van een rampzaligen volkswaan, met ergernis over de verregaande domheid der heksenjagers. Dezen gaat hij moedig te lijf, maar, het dient gezegd, met zeer zwakke wapenen. Men zoeke bij hem geen houtsnijdende argumenten, vooral geen principiëele behandeling. Daarvoor stak hij zelf te diep in de vooroordeelen zijner dagen. Ja, na de veelbelovende introductie door Prof. B. worden

wij teleurgesteld. Zijn betoogen zijn zwak en wij missen daarin datgene, wat het meest afdoend was. Of zouden wij niet verwachten, dat hij vóór alle dingen gewezen had op het ongenoegzame van schuldbekentenissen, door de pijnbank afgedwongen? Maar neen! Wel brengt hij het voor zijn dagen zwaarwichtige argument bij, dat, indien de vermeende heksen werkelijk dienaressen van den duivel waren, deze zijne vriendinnen dan ook op de pijnbank niet in den steek laten en voor de pijn ongevoelig maken zou; maar tegen het systeem zelf van de pijnbank komt hij niet op. En toch: neem de pijnbank weg en de heksenprocessen worden onmogelijk. Het is, of W. dit niet beseft heeft.

Verder stond hij bij zijn strijd in een slechte positie, omdat hij aan den duivel nog altijd een verbazende macht toeschreef. Dat de heksen vleeschelijke gemeenschap met hem hielden, achtte hij dwaasheid en betoogde de onmogelijkheid daarvan op een voor ons gevoel onsmakelijke manier; en toch verklaren de heksen volgens hem niets dan datgene wat zij zelven vast gelooven; zij meenden werkelijk zich aan den duivel overgegeven te hebben; en deze inbeelding was... duivelswerk. Zoo in alle dingen: de heksen hadden menschen, kinderen, vee niet werkelijk betooverd, hagel, onweder, misgewas niet werkelijk veroorzaakt, maar de duivel had haar ingeblazen, dat zij het konden doen, en zij meenden in gemoede, met zijn hulp het gedaan te hebben. Nu is het zeker, dat in dien tijd van algemeen bijgeloof velen zich een prooi van den booze waanden; niets natuurlijker dan dit; maar een bestrijder van dat bijgeloof zal niet veel uitwerken, wanneer hij kort en goed alle verklaringen van heksen, zelfs die, welke door de pijnbank zijn afgeperst, als inblazingen des Satans beschouwt. Kan men het zijn tegenstanders kwalijk nemen, wanneer zij daarop antwoorden: de heksen weten er meer van dan gij?

Zelfs daar, waar W. practisch is en de hekserij tot op den bodem schijnt te peilen, haalt hij er toch den duivel bij. Een enkel voorbeeld. Onder de vele oorzaken waardoor het geloof in behekst zijn verbreid werd, behoorde de treurige ziekte der hysterie. Ieder geneesheer weet, hoe dikwijls hare slachtoffers een onweerstaanbare begeerte hebben voor zonderlingheden, lust om de geneesheeren te foppen, zich gewichtig voor te

doen, raadselachtige kwalen voor te wenden en zoo meer. Dat deze ziekte door de walgelijke praatjes, die aan het heksengeloof verbonden waren, sterk verbreid was, is een zeer verklaarbaar feit. Geen wonder derhalve, dat W. enkele gevallen van zoogenaamde bezetenheid opnoemt, waarbij ons het woord hysterie terstond op de lippen komt. Uit de volgende proeven oordeele men, hoe hij met zijn vrienden en vriendinnen daartegen te velde trok.

Een jong meisje kreeg toevallen, zoo dikwijls in de kerk Duitsch werd gezongen. Een vriendin van W. ontbood haar bij zich en bracht haar aan het verstand, dat de duitsche tekst op hetzelfde neerkwam als de latijnsche, en ging haar toen het lied in het Duitsch voorzingen, na vooraf haar verzekerd te hebben, dat zij, wanneer zij onder het zingen opnieuw door die demonische toevallen werd aangegrepen, een voortreffelijk geneesmiddel gereed had. Nauwelijks was Mevrouw begonnen te zingen of het meisje lag al op den grond. Maar de verstandige en resolute dame kleedde haar naakt uit en diende haar met een ferme roede een duchtige portie rottingolie toe. Waarop aan de patiënte werd medegedeeld, dat dit middel door geleerde mannen probaat was bevonden tegen de inblazingen van den Booze, en dat zij thans zeker kon medezingen zonder toevallen te krijgen. Nu werd in liefelijke harmonie het gezang herhaald, thans zonder stoornis. De dienstboden, die achter de deur dit voorval hadden bijgewoond, voerden het herstelde meisje in triumf onder het zingen van het duitsche lied mede. Daarmede was het *werk des duivels* vernietigd. Deze laatste woorden meent W. letterlijk, in het gansche verhaal is geen zweem van ironie. Die hysterica was slachtoffer van Satan.

Op een andere plaats verhaalt hij, dat een geheel nonnenklooster eens door den duivel bezeten was. Allen stelden zich walgelijk aan. W. zelf verklaart de zaak aldus: de oorzaak van al die ellende was gelegen in eenige liederlijke jonge mannen, die de kans schoon hadden gezien, het klooster binnen te sluipen, en de nonnetjes wat al te grondig de ars amandi hadden geleerd. Zoodra het ontdekt was, werd er een speldje voor gestoken. Maar intusschen waren de nonnen . . . tot verregaande bestialiteit vervallen, zoo zouden wij zeggen, maar W.

verklaart het voor werk des Satans, die haar tooneelen van genoten lust voor den geest tooverde. Hij zelf was in die zaak als raadsman ingeroepen en sprak de hoop uit, dat geloof, vertrouwen, overgave der ziel aan God, gebed en het geven van aalmoezen deze ongelukkige „door Satan geplaagde" zusters helpen zouden. Verder geeft hij den raad, de nonnen uit elkander te laten gaan en bij godvruchtige menschen in huis te brengen, opdat zij niet meer in de vrees en verschrikking harer harten den booze verder tot aanvechtingen aanleiding zouden geven, maar door vrome en verstandige lieden zouden gewezen worden op de genade en de hulp van God.

Door dit geloof in de inblazingen van den duivel kwam Weyer's practische geest niet tot zijn recht en liet hijzelf zich niet leiden door het beginsel, dat volgens hem het richtsnoer in zijn strijd was: natuurlijke dingen uit natuurlijke oorzaken en niet uit bovennatuurlijke, in casu demonische, invloeden te verklaren. Overigens gaf hij voor vele gevallen van vermeende hekserij een natuurlijke uitlegging. Zoo wees hij op het onverstandig gebruik van sommige geneesmiddelen, die uiterst geschikt waren, de natuurdrift te prikkelen en daardoor de verbeelding te verontreinigen. Hij beweert, dat in vele gevallen geen heks of toovenaars maar giftmengers in het spel zijn. Hij verklaart het veldwinnend bijgeloof uit de kwakzalverij van monniken en geneesheeren, die uit het verkoopen van amuletten en tooverdranken aan de domme menigte een broodwinning maakten. Hij werpt den rechters hunne lichtgeloovigheid, hunne ongevoeligheid, hunne schraapzucht voor de voeten. Bij vele zoogenaamde godsoordeelen wijt hij den voor de beschuldigden noodlottigen afloop aan de hebzucht van den beul, die er belang bij heeft, dat de aangeklaagde terechtgesteld wordt, en daarom b. v. bij de waterproef het touw strak houdt of laat vieren naar eigen goeddunken. Hij herinnert, hoe dikwijls iemand is aangeklaagd uit vijandschap, afgunst of begeerte naar een erfenis. I. é. w. hij zoekt veel, wat voor louter duivelswerk wordt uitgekreten, natuurlijk te verklaren. In dit opzicht is hij dikwijls zeer practisch en verkondigt voor zijn tijd onschatbare waarheden. Ongelukkig betoont hij zich ook hier slecht menschenkenner en vervalt tot gruwelijke overdrijving. Niet alle rechters, die heksen deden verbranden, waren

lichtvaardig, onmenschelijk, hebzuchtig. Niet alle beulen zulke onmenschen, als hij onderstelde. En vooral, zulk een heirleger giftmengers, als waarvan hij droomde, bestond in werkelijkheid niet. En ook bij deze natuurlijke verklaringen werd de duivel gedurig aan de haren bijgesleept en worden aan zijn inblazingen de meeste gruwelen toegeschreven.

De indruk, dien wij dus van W. krijgen is deze: hij was een goed man, liefderijk en waarheidlievend, voor zijn tijd tamelijk verlicht, maar volstrekt niet hoog boven zijn tijd staande, niet geniaal. Hij heeft zich opgeworpen als tolk van den weerzin, dien de heksenprocessen aan tal van zijn tijdgenooten inboezemden, en met behulp van die uitleggingen, welke onder zijn bereik waren, den sluier opgelicht van veel, wat aan het volk geheimzinnig duivelenwerk toescheen. Nieuw licht heeft hij niet ontstoken, maar — en dat is reeds eer genoeg — hij is een vroom en welsprekend kampioen geweest van eene in vele kringen reeds veldwinnende verlichting. In zooverre heeft hij deze bevorderd, dat hij door zijn werken de voorstellingen van de beste mannen zijner dagen heeft verbreid en daardoor een stoot gegeven aan verder onderzoek en menigeen zeker aan het denken gebracht. Toch kan het ons niet verwonderen, dat zijn werk spoedig vergeten werd. In zijn strijd was hij niet radicaal genoeg; hij peilde de wond niet tot op den bodem; hij deed aan het volksgeloof al te groote concessies.

Voor een standbeeld is hij te klein, maar groot genoeg, om bij hen, die toevallig kennis met hem maken, in dankbare herinnering voort te leven. Voor de kennismaking met Weyer zijn wij dus Prof. Binz recht erkentelijk.

Zutphen. A. J. Oort.

VARIA.

De geloofsgenezing. Hare leer en hare waarde door J. L. Zegers, zendeling der Ned. Zendelingsvereeniging ('s Gravenhage, 1886), ons ter bespreking toegezonden, handelt over eenige vragen, die het, niet in twijfel getrokken, feit, dat tallooze zieken — waaronder zelfs blindgeborenen — op het gebed van een geloovige genezen zijn, doet rijzen; de rol die de duivel daarbij speelt; of het gebruik van medicijnen daarnaast geoorloofd is; of het genezend gebed een bijzonder charisma is van den evangeliedienaar; enz. Sommigen kleven ten aanzien van deze en andere punten bedenkelijke dwaalbegrippen aan. Vooral Ds. Hazenberg uit Zuid-Afrika, die het zendingswerk heeft laten varen, om zich alleen aan dat bidden te wijden, is den schrijver veel te wild. Deze verwerpt met beslistheid, „als bijbelsch ongeoorloofd", de stelling, dat „een Christen niet ziek mag worden, allerminst ziek blijven." Het boekje is 230 bladzijden lang.

Nog ontvingen wij van den Uitgever (A. Meyer, Firma H. Kuipers en Wester, te Leeuwarden): *Exodus: of uittocht der kinderen Israëls uit Egypte. Drama*, en: *Agricolantrum, of de val der Vrije Universiteit. Voorspel.* De strekking van deze quasi-dichterlijke producten blijkt uit den titel van het tweede. Het is mogelijk, dat de ongenoemde auteur het ernstig en goed meent. Maar dan is hij toch in de keuze van de middelen ter bereiking van zijn doel zeer ongelukkig geweest. De vorm van de beide stukken is hoogst gebrekkig en de toon, die hier wordt aangeslagen, voor hen, die de schrijver wil bekeeren, zeer aanstootelijk. *Non tali auxilio, nec defensoribus istis tempus eget.*

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Mind n° XLIII (July, 1886). F. H. Bradley, is there any special Activity of Attention? S. Coit, the final aim of Moral Action; D. G. Ritchie, on Plato's Phaedo. — *Research.* J. M. Cattell, the time taken up by cerebral operations; L. F. Stevens, on the Time-Sense. — *Discussion.* B. Bosanquet, Comparison in Psychology and in Logic. — *Critical Notices.* J. Seth, Abbot's scientifical Theism; J. Jacobs, Binet, la Psychologie du Raisonnement; F. Whittaker, Mainländer's Philosophie der Erlösung; W. R. Sorley, Nahlowsky's Allgemeine Ethik. — *New Books. Notes and Correspondence* (Recent Revolutions in Jesuit Philosophy etc.).

Theol. Studien und Kritiken, 1886, IV. Abhandlungen. Henke, zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier; Müller, die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14 Jahrhunderts. — Gedanken und Bemerkungen. Die Beziehungen Luthers zu Basel mit besonderer Berücksichtigung eines bisher ungedruckten dritten Briefs Luthers an den Rat in Basel. — Rezensionen. Dorner, System der christlichen Sittenlehre, rez. von F. Weisz.

Revue de l'histoire des Religions, 1886, T. XIII, N° 1, Janv.— Fevr. — Ch. Ploix, Mythologie et Folklorisme. E. de Faye, De l'influence du démon de Socrate sur sa pensée religieuse. P. Regnaud, L'origine du mot Sâturnus. L. Feer, De l'importance des actes de la pensée dans le bouddhisme. L. Sichler, La Fille aux bras coupés (versions russes, versions serbes). — *Revue des livres.* 1°. A. Penafiel, Nombres geograficos de Mexico (de Charencey). 2° A. Bastian, Die Seele indischer und hellenischer Philosophie in den Gespenstern moderner Geisterseherei (Jean Réville). 3°. L. Sichler, Contes russes (J. R.) — Chronique. Periodiques. Bibliographie.

JEZAJA 3 : 16—4 : 6.

Het is mijn voornemen volstrekt niet, licht te verspreiden over de namen van de eenentwintig toiletartikelen der Jeruzalemsche dames, tegen wie Jezaja zijne boetrede richt; ik weet daarover niets nieuws te zeggen. Mijn doel is alleen, eene poging aan te wenden, van eenige vss., vooral van 3 : 26; 4 : 2, 5, den tekst te verbeteren en daardoor het recht verstand van het geheel te bevorderen.

Of wij in 3 : 16 ויאמר יי moeten behouden, dan wel כה אמר יי lezen, waarop S. met τάδε λέγει κύριος wijst, — dat echter tegelijk het נאם א׳ י׳ צ׳ moet uitdrukken, waarmee in den Hebr. t. vs. 15 besloten wordt — is moeilijk uit te maken en eene zaak van ondergeschikt belang. De formule כה א׳ י׳ is de gewone inleiding eener profetie; maar waarom de verzamelaar van een bundel godspraken, hetzij de profeet zelf, hetzij een ander, niet ook eenvoudig door *Jahwe zeide* de eene aan de andere zou geregen hebben, is niet in te zien. De boetrede tegen de vrouwen 3 : 16—4 : 1 sluit zich onmiddellijk bij die tegen de onderdrukkers der armen, 3 : 8—15, aan, terwijl 4 : 2—6 van beide het slot uitmaakt; zie vs. 4. De aanhef: *En Jahwe zeide*, is in dit geval niet misplaatst.

In vs. 17 is het werkw. שפח van zeer onzekere beteekenis; die van *kaal maken*, *kaal scheren* komt mij de waarschijnlijkste voor, maar zij steunt op zwakken grond. Het woord פתהן moet denkelijk niet van פות worden afgeleid. Voorbeelden toch van het suff. הן met een *segol* aan een singularis zijn zeldzaam; met een *tsere* aan een sing. zou dit geval alleen staan (Stade, *Lehrb. d. hebr. Gr.* I § 353 *b*). Delitzsch t. d. pl. heeft gewezen op de afleiding van פתה = פתח, die te eer

in aanmerking komt, daar een nomen van dezen stam in het nieuw Hebr. het membrum muliebre beteekent; de plaatsen die Levy (*n. hebr. Wört.* s. v.) hiervoor bijbrengt versterken de argumenten van Del. niet, maar de zaak is geloofelijk genoeg. Evenwel, indien van פָּתְהֵן, *hare vulva*, alleen de ן het suffix is, zullen wij פֹּתַחְןָ moeten lezen, en dit komt ons te stade bij de verklaring van vs. 26.

De gewone vertaling toch van פְּתָחֶיהָ voldoet slecht. פֶּתַח beteekent eigenlijk niet *deur* of *poort*, maar *ingang*. Dit kan nu wel poëtice voor *poort* worden gebruikt, wanneer het verband het duidelijk maakt, maar wij zouden toch שְׁעָרִים verwachten, indien hier van *poorten* sprake was. Dit is echter het geval niet. In vs. 16—24 worden uitsluitend de vrouwen (steeds in den derden persoon) gegispt en bedreigd; wanneer men vs. 25 daarop laat volgen: *uwe* (in het enkelvoud, Sions?) *mannen zullen door het zwaard vallen en uwe helden* (waarschijnlijk גְּבוּרַיִךְ volg. S. enz. te lezen) *in den krijg*, dan verwachten wij niet, dat vs. 26 de poorten, maar dat de meisjes, omdat zij geen man vinden, treuren. Welnu, פְּתָחִים kan *meisjes* beteekend hebben. Dat een naam voor de vrouw ontleend wordt aan het membrum, zien wij ook in נְקֵבָה, waarvan de beteekenis zeer doorzichtig is. Verg. het gebruik van רחם voor *slavin*, Mesa-opschrift 17, en Richt. 5:30? Wij zullen dan פְּתָחִים of פְּתָחַיִךְ (Sions vrouwen) moeten lezen in pl. v. פְּתָחֶיהָ. De S. schijnt het suff. 2de pers. gelezen te hebben, waarvan hij den sing. in den plur. veranderde, evenals in het voorafgaande. Hoe hij aan zijne overzetting αι θηκαι του κοσμου υμων gekomen is, is duister. Misschien heeft hij onzen tekst vóór zich gehad, en begrijpende, dat er iets moest staan dat op de vrouwen toepasselijk was, in het woord פֶּתַח de deur van eene schatkamer gezocht en het vrij door *bewaarplaats van opschik* vertaald.

Er is wellicht nog éene plaats, waar פֶּתַח *vrouw* of *meisje* beteekent, maar zij is bedorven en duister. In Jez. 66:17 is אַחַר אחד (אחת) בַּתָּוֶךְ onverstaanbaar. Konden wij den Hebr. tekst vertrouwen, dan zouden wij moeten vertalen: *die zich heiligen achter éenen* (of *éene*) *te midden der eters van* enz. Maar dat אחד of אַחַת is onbegrijpelijk, en daar S. het niet las, en de overeenkomst met אַחַר zoo groot is, zal het wel hiervan eene dittografie zijn. Voor בַּתָּוֶךְ nu heeft S. εν τοις προ-

θυροις. Wat V. las, is onzeker. De gewone tekst luidt: *in hortis post januam intrinsecus*, en het is verleidelijk, bij dit *januam* aan de προθυρα van S. te denken; het is ook wel mogelijk, dat het er, door eene oude Latijnsche vertaling, mee samenhangt; maar de Amiatinus heeft *unam*, en daar *intrinsecus* vertaling van בתוך is, zal Hieronymus wel onzen Hebr. tekst voor oogen hebben gehad. Intusschen, εν τοις προθυροις wijst op פתחים (of פתח; het meervoud προθυρα staat Jer. 1 : 15 en elders voor het enkelvoud). De praepositie εν behoeft ons niet te bezwaren; S. drukt אחר niet uit, en het is natuurlijk, dat hij, פתח of פתחים in den zin van *voorportaal* opvattend, het door *in* vertaalde. Zou de zin wellicht zijn: *die zich heiligend en reinigend naar de tuinen gaan, de vrouwen achterna?* Het ligt voor de hand, hierbij aan ontuchtige godsdienstplechtigheden te denken. Dat dit echter zeer onzeker is, behoeft geen betoog.

Om tot Jez. 3 terug te keeren, zijn daar de פתחים *vrouwen*, dan ligt het voor de hand, in pl. v. het onverstaanbare נקתה te lezen נקבה. Dit is paleografisch beter te onderstellen dan wat Kohler (*Hebraica* II, 42) voorstelt: רכתיך, *uwe teederen*, wat anders pittiger zijn zou, maar nog de verandering van תשב in תשבנה vereischen. Opnieuw staan wij verlegen voor de vraag, hoe S. aan zijn καταλειφθησῃ μονη gekomen is; maar wanneer hij onzen tekst vóor zich had, die toch niets anders beteekent dan *zij is onschuldig*, dan heeft hij daaruit met even veel — of weinig — recht *zij blijft alleen over* gemaakt als de Vulg. *desolata* en alle oude en nieuwe vertalers *verweesd*, *verwoest zijn* of wat dies meer is. *Dan jammeren en weeklagen uwe meisjes, zitten de vrouwen op den grond*, volgt passend op de bedreiging, dat de mannen zullen vallen, en leidt zeer goed de aankondiging in, dat zeven vrouwen één man aanklampen, en aanbieden voor haar eigen onderhoud te zullen zorgen, als zij maar met hem mogen huwen (4 : 1).

Dat 4 : 2—6 den uitleggers vele moeilijkheden baren, is bekend. Slaan wij ze achtereenvolgens gade! In vs. 3 is het zeer onduidelijk, wat met den צמח יי, die ten sieraad en eere is of wordt, bedoeld wordt. Indien niet de Messias, wat dan? Jahwe's gewas, d. i. de voortbrengselen van Kanaän, of Jahwe's telgen, d. i. Israël? Beide opvattingen vinden voorstanders; voor de eerste pleit פרי הארץ, dat er mee in pa-

rallelisme staat en bezwaarlijk van de bevolking des lands kan verstaan worden. Maar welk een vreemden zin erlangen wij dan, vooral in het verband, waarin de woorden staan! *Te dien dage* — dien dag namelijk, waarop zich een nijpend gebrek aan huwbare mannen in Jeruzalem zal openbaren — *zal Jahwe's gewas tot sieraad en eere en 's lands opbrengst tot verheffing en tooi zijn voor Israëls overschot.* Wil dit zeggen, dat er dan overvloed in het land zal zijn? Maar dat gebrek aan mannen is veroorzaakt door oorlog (3:25); hoe gaat daarmee een overvloedige oogst gepaard? Ook is het zonderling, dat die overvloed tot versiering moet strekken; tot verzadiging, ware natuurlijker.

Geen commentator heeft de aandacht gevestigd op dat *overschot van Israël*; wat evenwel zeer moeilijk is. Hoe toch kon een Judeesch profeet, vóor 722 — en Jez. 2—4 verplaatsen ons ongetwijfeld in den tijd vóor den Syro-Efraïmietischen oorlog (734) — Jeruzalems rest zóo noemen? En de profeet handelt toch niet over Noord-Israël, maar slechts over Jeruzalem en Juda.

In vs. 4 zijn een paar fouten ingeslopen; אם רחץ moet waarschijnlijk ברחוץ of כי ירחץ zijn, wat S. las, en achter דמי is misschien בני uitgevallen, wat S. nog vond, maar op eene andere plaats, terwijl hij in zijn exemplaar ירושלם niet had. Althans te oordeelen naar cod. A en B; Sinaiticus daarentegen heeft het woord, evenals de Aldina en de Complutensis. Maar deze fouten maken den zin niet onverstaanbaar.

In vs. 5 raken wij verlegen met den tekst. *Jahwe zal over Jeruzalem eene wolk scheppen* is vreemd en מקראה onverstaanbaar. Immers מקרא beteekent *een feest* (eigenlijk een uitgeroepen dag of een dag waarop Jahwe aangeroepen wordt), en dit past hier volstrekt niet. Dat het vrouwelijk suffix op niets terugslaat, doet niet ter zake; wanneer men het met een *cholem* vocaliseert, wijst het op מכון. Het ergst is het slot: *want over iedere heerlijkheid is eene bedekking.* Welke heerlijkheden worden bedoeld? Wat Del. en anderen, na veel aarzelens en tobbens, hierin vinden: al wat *in Sion* heerlijk is zal door een troonhemel bedekt zijn, staat er niet. En hoe flauw volgt daarop: *en eene bedekking zal zijn tot eene schaduw* enz; waarbij wij weder vragen: eene bedekking waarvoor?

B. Stade heeft in *Zeits. f. d. alttest. Wiss.* 1884, 149—151 eene wanhopige poging gedaan om de vss. te verklaren. Vss. 5, 6 worden eene naëxielische glosse genoemd, als bevattende het denkbeeld van Jahwe's *terugkeer* naar den Sion, en 2—4 worden gerangschikt 4, 3, 2. Terecht hebben daartegen J. Barth (*Beitr. z. Erkl. des Jes.*) en K. Budde (*Theol. Lit. Zeit.* 1885 n⁰. 25) opgemerkt, dat van een *terugkeer* geen sprake is. Ook brengt ons de omkeering van 4—2 niet uit de moeilijkheid. Immers, nu heft de profeet dadelijk na de bedreiging van 4 : 1 aan: Wanneer Jahwe Sions dochteren en zonen zal gereinigd hebben, zal het overschot heilig heeten en zijn gewas aan Israëls rest ten sieraad zijn. Wij zouden daarvoor althans een *maar*, *daarna* of iets dergelijks verwachten.

Ik geloof, dat 2—6 echt zijn en in dezelfde volgorde moeten bewaard blijven, maar dat er eenige grove verschrijvingen zijn ingeslopen. S., hoe weinig hij ook den tekst verstaan en hoe willekeurig hij dien ook overgezet heeft, brengt ons toch hier en daar op het spoor der waarheid.

Al dadelijk bij die crux interpretum, " צמח. Vaak is opgemerkt, dat S. noch צמח noch פרי, dat er mee in parallelisme staat, heeft overgezet; maar ik vond nergens besproken, wat hij dan wel heeft gelezen. De vertaling luidt: τῃ δε ἡμερα ἐκεινῃ ἐπιλαμψει (cod. B) of λαμψει (cod. A) ὁ θεος. Dat (ἐπι)-λαμψει wijst niet op een nomen צמח na het imp. יהיה, en hadden zij dat bekende woord gelezen, waarom zouden zij het niet overgezet hebben? maar op een participium van צחח, dat *schitteren* beteekent, waarvan צח, dat het droge, in de zonnestralen glinsterende land, aanduidt. Klaagl. 4 : 7 wordt het werkw. zoo vertaald, en die overzetting is juist. Een manlijk nomen van dien stam komt wel niet voor, en צח is, naar het schijnt, altijd adj., maar het kan er geweest zijn, b.v. in den vorm צחות, en *de glans van Jahwe* is hetzelfde als כבוד, גאון, of גאות van Jahwe (24 : 15; 26 : 10 enz.; plaatsen bij H. Schultz, *Alttest. Theol.*[2] 478). Hier stond daarmee zijn כבוד in parallelisme; want indien wij met S. in pl. v. פרי (dat in den tekst kan gekomen zijn, om een tegenhanger met den door een schrijffout geboren צמח te vormen) על lezen, moeten wij daaraan wel וכבודו laten voorafgaan.

Hoe de lezing der S. ἐν βουλῃ μετα δοξης ontstaan is, kan

ik niet verklaren. A. Scholz (*Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias* 12) gist, op het voetspoor van Cappellus en Schleussner (*Lex. in* LXX cet. I, 582), dat de vertaler in צבי het Arameesche צבו, d. i. *voluptas*, heeft gevonden; hoe hij dan daarvan εν βουλη maakt, wordt ons niet verklaard. Waarschijnlijk las hij עצה of zoo iets. De zin is: Ten dage dier vernedering en ellende van Jeruzalem vertoont zich Jahwe's schitterende heerlijkheid in ongetaanden luister; niet voor Israëls of Juda's overschot, maar op zichzelve. Dat לכבוד niet alleen *bestemd zijn tot*, maar ook *in heerlijkheid* beteekent, bewijzen al die spreekwijzen waarin de ל dient om bijwoordelijke uitdrukkingen te vormen, לבטח enz. (verg. Giesebrecht, *Die hebr. Praep. Lamed* 87 ff.); een voorbeeld met כבוד is Zach. 2:9. De invloed dier heerlijkheid op den Sion volgt eerst vs. 5. De woorden לפליטת ישראל zijn eene glosse van den redacteur, wellicht ontstaan door 28:5, 6, eene plaats, die slechts ten deele woordelijke, maar volkomen zakelijke overeenkomst heeft met 4:2 vv.

Vs. 3 zegt, dat Jeruzalems overschot heilig heeten zal, d. i. afgezonderd van andere en onkwetsbaar als beschermelingen van Jahwe, namelijk al wie daar ten leven opgeschreven zijn. Stade wil de laatste vier woorden schrappen, omdat hij het daarin uitgedrukte denkbeeld in de theologie van Jezaja niet goed weet te plaatsen. Maar het denkbeeld van ten leven of in een boek des levens opgeschrevenen komt Exod. 32:32 (een stuk uit denzelfden tijd) voor; wat is daarin, dat tegen de denkwijze van Jezaja of eenig profeet uit den ouden tijd strijdt? De gespaarden in het gericht hadden dit toch aan Jahwe te danken.

Over vs. 4 spraken wij reeds. In vs. 5 moet en kan S. ons weder grooten dienst bewijzen. Al dadelijk in den aanvang. In pl. v. וברא יהוה geeft hij namelijk καὶ ἥξει καὶ ἔσται, wat wijst — niet op ובא יהיה והיה, zooals Kohler (*Hebraica* II, 42) wil, maar — op ובא והיה. Wanneer de Heer zijn strafgericht aan Jeruzalem heeft voltrokken, zal over het heiligdom komen en blijven eene wolk des daags en een vuurgloed des nachts. Dat hiermee op Ex. 13:21 enz. wordt gezinspeeld, ligt voor de hand.

De *plaats* (מכון) *van den Sionsberg* kan zeer goed den tempel

aanduiden; verg. מכון שבתו 1 Kon. 8 : 39 enz. en Jez. 18 : 4 מכוני; en in מקראה moet insgelijks de aanduiding eener plaats liggen. Welnu, S. heeft παντα τα περικυκλω αὐτης, hetwelk wijst op מגרשו, zooals Cappellus (bij Schleussner IV, 300) reeds opgemerkt heeft. מגרש wordt Ez. 45 : 2 van het tempelvoorhof gebruikt en komt hier uitstekend te pas naast het heiligdom zelf. Het suffix ה kan evengoed het manlijke als het vrouwelijke aanduiden.

In het vervolg loopt de zin van S. niet rond. ἐσται πας τοπος του ὁρους Σιων και παντα τα περικυκλω αὐτης σκιασει νεφελη ἡμερας. Hieronymus vond dienzelfden tekst van S., dien hij vertaalde *et omnia quae in circuitu ejus sunt proteget nubes per diem* cet. Door νεφελη geeft S. vaak ענן weer; σκιασει vertegenwoordigt dus ועשן. Las hij in plaats hiervan een woord dat hij aldus vertaalde, of las hij dit vóor ענן, of is hier in de Gr. vert. eene fout gekomen? Het laatste dunkt mij het waarschijnlijkst. Stonden ועשן en יומם in omgekeerde orde, de zin zou duidelijker zijn, maar zooals zij staan is hij begrijpelijk, hetzij wij ועשן bij het voorgaande voegen: *eene wolk des daags en een rook*, hetzij bij het volgende: *een rook*, *met den glans eener lichte laaie des nachts*. Dit laatste komt mij het waarschijnlijkst voor; immers, עשן is de opstijgende rook, meestal door een brand veroorzaakt, waarin dus de vuurgloed speelt. Niet een ongebroken gloed, als die van de zon, maar een gloed als van een offervuur, zal wel deze voorstelling van Jahwe's bescherming hebben aan de hand gedaan.

Achter כבוד moet waarschijnlijk eene ו gelezen worden. S. heeft die niet, maar wijst er toch op. Immers cod. A geeft δοξη κυριου πασθησεται; dit kan eene verschrijving zijn van δοξη σκεπασθησεται, wat cod. B geeft, maar ook al is dit de ware lezing, de notie *bedekken* vond de vertaler in den wortel חפף, maar het imperf. onmogelijk in de letters חפה van onzen tekst. Daarvóor las hij dus een י, die de verschrijving van het suff. aan כבוד kan geweest zijn. Zoo verkrijgen wij den zin: Op de gansche heerlijkheid van den tempel zal eene beschutting en bedekking zijn, om hem des daags te beschaduwen tegen de hette en hem te beschermen en te verbergen tegen stortbui en regen. —

In het bovenstaande is het een en ander onzeker. Vooral is

de verklaring van 3:26 aan velerlei bedenking onderhevig. Maar hoe dit vers ook moet gelezen en vertaald worden, dit maakt tot recht verstand van het overige niet veel verschil. De interpretatie van 4:1—6 is althans onafhankelijk van mijne vrij gewaagde gissingen op 3:26. Afgezien hiervan, meen ik den zin van dit hoofdstuk en zijn samenhang met 3:16 vv. te hebben vastgesteld.

H. Oort.

Dr. D. VÖLTER'S HYPOTHESE TER OPLOSSING VAN HET IGNATIAANSCHE VRAAGSTUK.

Dat de oud-Christelijke letterkunde een gebied mag heeten, waarop het voor de historische kritiek uiterst moeielijk is tot in wijden kring geldende resultaten te komen, zal door niemand ontkend worden. Een enkele blik reeds op de Synoptische, de Paulinische, de Clementinische en zoo menige andere quaestie is voldoende om te doen inzien, dat nog heel wat arbeid verricht zal moeten worden, eer op dit gebied ook maar een tamelijke eenstemmigheid bereikt zal zijn. Toch spreke men niet van vergeefsche moeite. Het vierde Evangelie, de pastoraal-brieven, de Pastor van Hermas, ook de Ignatiaansche literatuur, zij toonen, dat, zij het ook soms na eeuwenlange worsteling, onaantastbare resultaten ten aanzien der hoofdvragen verkregen kunnen worden.

Met betrekking nu tot de laatstgenoemde literatuur wordt deze overtuiging zeer bij mij versterkt door een in den loopenden jaargang van dit tijdschrift bl. 114—136 voorkomend opstel van Dr. D. Völter „Die Lösung der Ignatianischen Frage". Niet, als zou ik meenen, dat daarin een sinds langen tijd hangende quaestie eindelijk tot oplossing zou gebracht zijn, maar omdat de daar voorgestelde hypothese zoo duidelijk doet zien, dat met betrekking tot het Ignatiaansche vraagstuk de z. g. apologetische kritiek haar laatste fase is ingetreden.

Het zij mij vergund door eenige opmerkingen over en naar aanleiding dier hypothese dit nader toe te lichten.

Toen in 1871 Duker en van Manen het tweede deel van

hun „oud-christelijke letterkunde" te boek stelden, konden zij bl. 40 „beslist" als hunne meening te kennen geven, dat de zeven zoogenaamde Ignatiaansche brieven geenszins van den Antiocheenschen martelaar afkomstig zijn, maar een pseudepigrafisch karakter dragen. Sinds evenwel is een meer konservatieve geest over de Ignatius-kritiek vaardig geworden en heeft zij, zooals ook door V. in zijn beknopt maar helder overzicht van de geschiedenis van het Ignatiaansche vraagstuk herinnerd wordt, eerst in 1873 bij monde van Zahn, later in 1878 bij monde van Harnack, eindelijk nog in 1883 door den R. Kath. Funk al haar krachten ingespannen om de echtheid dier brieven te handhaven.

Te midden nu van hen, die in de laatste jaren zich in het openbaar over dit onderwerp hebben uitgelaten, neemt Dr. Völter een zeer eigenaardige plaats in. Diep doordrongen van het gewicht der welbekende argumenten, die gewoonlijk tegen de echtheid der Ignatiana worden ingebracht, doet hij de zeer belangrijke concessie, dat geen dier brieven afkomstig is van den anno 115 ad bestias veroordeelden Ignatius van Antiochië. Maar verder meent hij om verschillende redenen onderscheid te moeten maken tusschen de ep. ad Rom. ter eener en de overige zes brieven ter anderer zijde. Aan de ep. ad Rom. wordt zonder aarzeling een pseudepigrafisch karakter toegekend. Zij is van een andere hand afkomstig dan de overige brieven en met bepaalde door V. nader omschreven bedoeling later aan deze toegevoegd. Wat de overige brieven betreft, deze zijn geen pseudepigrafa, maar in den vollen zin des woords echt te noemen. Zij zijn namelijk geschreven en willen ook geschreven zijn door een anderen, enkele tientallen jaren later levenden, Ignatius, die, evenals de straks genoemde van Antiochië afkomstig, ook ad bestias veroordeeld is, maar ter onderscheiding van dezen den naam Θεόφόρος droeg. Omdat Dr. V. nu meent, dat bij deze voorstelling der zaak recht wordt gedaan eensdeels aan den indruk van natuurlijkheid, die van deze brieven uitgaat, anderdeels aan de groote beteekenis, die voor de echtheid der Ignatiana aan het aan Polyc. ad Philipp. ontleende argument moet worden toegekend, wordt deze hypothese van een tweeden Ignatius met groot vertrouwen door hem voorgesteld als afdoende oplossing van de quaestio Ignatiana.

Hoe zullen wij over haar oordeelen?

Wat allereerst het hier genomen uitgangspunt betreft, de onderscheiding namelijk tusschen ep. ad Rom. en de overige zes brieven als van verschillende hand afkomstig, ik wensch later daarop terug te komen. Thans zij alleen dit opgemerkt, dat, ook al plaatsen wij ons voorloopig op datzelfde standpunt en al nemen we voor een oogenblik het recht tot die onderscheiding als bewezen aan, de mogelijkheid van een pseudepigrafischen oorsprong ook voor de zes overige brieven daardoor volstrekt niet verminderd wordt. Immers het geval laat zich denken, dat de ep. ad Rom. een additamentum bleek te zijn van een briefverzameling, die zelve reeds als pseudepigrafisch erkend moest worden. Met die niet te miskennen mogelijkheid voor oogen en overigens op hetzelfde standpunt als V. ons plaatsende vragen we thans: hoe te oordeelen over diens meening, dat de zes brieven zich volkomen laten verklaren als afkomstig van een Deutero-Ignatius, die circa annum 150 als zijn meer bekende voorganger te Antiochië ad bestias veroordeeld zal zijn?

Mij nu komt het voor, dat deze hypothese aan groote bedenking onderhevig is; en wel om twee redenen: vooreerst, omdat zij noch in deze brieven zelven, noch ergens elders steun vindt; ten anderen, omdat zij duidelijk blijkt alleen te moeten dienen om aan vermeende bezwaren te gemoet te komen.

Wat die eerste reden betreft, de door V. ons aanbevolen hypothese vindt nergens steun. Van een tweeden iets later levenden Antiocheenschen ad bestias veroordeelden Ignatius, ter onderscheiding van zijn naam- en lotgenoot Theophorus geheeten, is bij geen enkelen schrijver sprake. Ware dit het geval, V.'s hypothese zou althans niet gezegd kunnen worden een dier abstracte mogelijkheden te behelzen, waardoor in honderd dergelijke gevallen voorzien zou kunnen worden. Ook baat het niet op de brieven zelven zich te beroepen, als zou volgens deze niet de Ignatius der traditie maar kennelijk een andere Ignatius als auteur gedacht moeten worden. Wel wordt terecht opgemerkt, dat de hier bedoelde Ignatius nooit met ronde woorden *ἐπίσκοπος τῆς Συρίας* genoemd wordt, zooals dat ad Rom. 2 en eenigermate ook ad Rom. 9 het geval is, maar als

V. bl. 130 hieruit afleidt, dat de Ignatius dezer brieven derhalve nooit als bisschop, (en dat wil hier zeggen: dus ook nooit als de uit de traditie bekende Ignatius) gedacht kan worden, dan valt op het hierbij uitgedrukte „zweifelsohne" nog al een en ander af te dingen. Ik denk namelijk aan den voet van gelijkheid, waarop wij den Ignatius dezer brieven zien verkeeren met de Aziatische bisschoppen en andere waardigheidsbekleeders, die hij toespreekt en over wie hij zich uitlaat, als moest hij minstens als hun evenknie gedacht worden (Eph. 1. 2, Magn. 2, Trall. 1, Smyrn. 12); voorts aan zijn bijzondere verhouding tot Polycarpus, den bisschop van Smyrna, waarop meer dan eens met zekere voorliefde gezinspeeld wordt (Eph. 21, Magn. 15, Smyrn. 12); ook aan den toon, waarop hij dezen in ep. ad Polyc. zijn vermaningen doet toekomen. Daarbij komt nog dat eigenaardige aan de Paulinische brieven ontleende nederigheidsbetoon, als deze Ignatius zich een *περίψημα* noemt (Eph. 8), of wel als een *ἔσχατος* der gemeente, een *οὐκ ἄξιος* zich beschouwd wil hebben (Eph. 21, Magn. 12. 14, Trall. 13, Smyrn. 11), welk onnatuurlijk en met opzet overdreven nederigheidsbetoon volstrekt alle beteekenis zou verliezen, als de persoon, in wiens mond het wordt aangetroffen, niet even goed als de Paulus der traditie als een in de algemeene schatting zeer hoog geplaatste gedacht moest worden. Ook het meermalen voorkomende *σύνδουλος*, waardoor Ignatius zich met de op de onderste trap der hiërarchie staande *διάκονοι* gelijkstelt, (Eph. 2, Magn. 2, Philad. 4, Smyrn. 12) schijnt mij toe van datzelfde streven naar nederigheidsbetoon te getuigen, dat omtrent den werkelijken stand van zaken ons toch niet misleiden kan.

Wanneer wij dit een en ander in aanmerking nemen, wat is dan natuurlijker en meer voor de hand liggend dan bij den Ignatius onzer brieven terstond aan den grooten Antiochener te denken, den éénigen van dien naam, die als martelaar bij het nageslacht in eere was gebleven?

Blijkt alzoo deze hypothese noch in de brieven zelven noch ergens elders steun te vinden, een andere niet minder gewichtige reden tot verwerping schijnt mij toe hierin gelegen te zijn, dat zij blijkbaar alleen zou moeten dienen om aan vermeende bezwaren te gemoet te komen.

Want wat is eigenlijk de eenige reden, waardoor V. zich gedrongen gevoelt tot deze hypothese de toevlucht te nemen? Immers niets anders dan de diepe indruk, dien sommige zoogenaamde echtheidsargumenten op hem maken, waardoor hij bezwaar heeft het pseudepigrafisch karakter aan alle brieven toe te kennen.

Zoo wordt door Völter op m. i. bedenkelijke wijze voor de echtheid der Ignatiana al te groot gewicht gehecht aan het getuigenis van Polycarpus ad Philipp. c. 13. Of mag het niet minstens vreemd heeten, dat bij een beroep op Polycarpus met geen enkel woord getracht wordt de bezwaren te ontzenuwen, die tegen de integriteit van diens ep. ad Philipp. worden ingebracht? Ziet, hoe wij overigens ook oordeelen mogen over verschillende plaatsen in dezen brief, die bij velen onder verdenking van interpolatie liggen, moeielijk valt het m. i. te ontkennen, dat cap. 9 en 13, de eenige, die over Ignatius en zijn brieven handelen, de dnidelijkste sporen van interpolatie vertoonen. Men merke slechts op, hoe bij weglating dezer capita èn het verband èn de eenheid van dit schrijven in het minst niet verbroken maar wel bevorderd worden [1]).

Maar toegegeven zelfs, dat de integriteit van den brief van Polycarpus volkomen vaststaat, toch komt het mij niet raadzaam voor, van het aan dat schrijven ontleende testimonium gebruik te maken, om daardoor de echtheid der Ignatiana te handhaven. Bedrieg ik mij niet, dan zouden we daardoor aan een petitio principii ons schuldig maken. De echtheid toch van dezen Polycarpusbrief, en dus met andere woorden, de bewijskracht van het daaraan ontleende testimonium, hangt voor een goed deel ten nauwste samen met de voorstelling, die wij ons vormen van de daarin vermelde ἐπιστολαὶ Ἰγνατίου als identisch gedacht met de bij ons onder dien naam bekende geschriften. Moet het nu niet gewaagd heeten voor de echtheid der Ignatiana zich op een getuigenis te beroepen, welks

1) Na voltooiing van dit opstel komt mij de aankondiging in handen door van Gilse in het Septembernummer van dit tijdschrift van Volkmar's feestuitgave van den Polycarpusbrief gegeven. Met de daar bl. 548 en 549 mede naar aanleiding van dit opstel van Dr. Völter, voorkomende opmerkingen omtrent de niet-integriteit van den Polycarpusbrief kan ik mij ten volle vereenigen. Zij mogen tot aanvulling dienen van hetgeen hier over dit onderwerp slechts met een enkel woord is aangestipt.

bewijskracht van de te onderzoeken quaestie zoo geheel afhankelijk is? — Is dit waar, dan kan het testimonium Polycarpi geen gewicht in de schaal leggen bij de vraag naar het al of niet-pseudepigrafisch karakter der Ignatiaansche brieven en mag het niet alleen maar behoort het ook buiten debat te blijven.

Hebben wij alzoo dit bezwaar, waardoor V. belet wordt het pseudepigrafisch karakter van alle Ignatiaansche brieven te erkennen, als een vermeend bezwaar leeren kennen, inzonderheid geldt dit ook voor het andere door hem in de eerste plaats genoemde, dat aan den indruk van individualiteit der brieven ontleend wordt.

Gaarne stem ik toe, dat elke van dergelijke indrukken uitgaande redeneering altijd een zeer subjectief karakter draagt. Toch mogen, meen ik, twee dingen in deze quaestio Ignatiana niet voorbijgezien worden. Vooreerst, dat de indruk, dien deze brieven door hun inhoud maken, waarlijk niet het eenige argument is, waarop zij door velen als pseudepigrafisch erkend worden; en ten anderen, dat de geschiedenis der kritiek reeds menig bewijs heeft geleverd, hoe weinig met betrekking tot de echtheid van eenig geschrift op het zoogenaamd „harmlose" en „Unschuldigfromme" valt staat te maken.

Wat nu den inhoud der Ignatiana betreft, niemand heeft zich over het natuurlijke dezer geschriften en hun individueel karakter sterker uitgelaten dan Rothe in zijn bekende door V. bl, 122 geciteerde uitspraak. Men bedenke daarbij intusschen, dat een halve eeuw geleden, toen het pseudepigrafisch karakter van een groot deel der oud-Christelijke letterkunde nog zoo weinig erkend werd, onwillekeurig veel gemakkelijker dan nu van dergelijke geschriften een indruk van natuurlijkheid uitging. Hoe dit zij, al wordt ook door V. toegestemd, dat de door Rothe gebezigde uitdrukking „wohl zu scharf" genoemd moet worden, toch maken de zes brieven op hem zulk een indruk van natuurlijkheid, van „lebensvolle Individualität", dat hij ook daarin een niet gering bezwaar vindt, een pseudepigrafischen oorsprong ook voor deze brieven aan te nemen. „Wenn man die Briefe liest", zoo laat hij bl. 122 met blijkbare instemming de tegenstanders van het pseudepigrafisch karakter der Ignatiana zeggen, „so wird man sich in der That

des Eindrücks nicht erwehren können: das Alles ist unmittelbar gedacht, unmittelbar empfunden, unmittelbar erlebt, das kann unmöglich alles ein Falsificator mit künstlicher Reflection erfunden haben.”

Onwillekeurig vragen wij hier: zou dat waar zijn? Moesten in elk geval zij, die zoo sterk zich uitlaten, niet ook rekenschap trachten te geven van dien door hen ontvangen indruk? Ik acht het de moeite waard door een blik op inhoud en samenstelling dezer brieven te onderzoeken, of die aldus weergegeven indruk zich ook laat rechtvaardigen.

Al deze brieven doen zich voor als afkomstig van Ἰγνάτιος ὁ καὶ ΘεοΦόρος, een martelaar op zijn lijdensweg van Syrië naar Rome. De eerste drie zijn uit Smyrna, de drie laatste uit Troas gericht; en onder deze wederom moet de allerlaatste als juist afgezonden beschouwd worden, toen de martelaar op het punt stond van daar naar Neapolis over te steken. Alle beginnen met een min of meer wijdloopige telkens zich variëerende opdracht. Zij eindigen met heil- en zegenbeden, waaraan in den regel eenige groeten voorafgaan, die alleen in de beide laatste brieven (Smyrn. en Polyc.) ook tot bijzondere personen gericht worden.

Wat nu den verderen inhoud betreft, in de eerste drie uit Smyrna gerichte brieven wordt op in het oog vallende wijze één en dezelfde gang van betoog gevolgd.

Nadat eerst lof is toegebracht aan de gemeenten en hare met name genoemde bisschoppen om de liefde, die zij door een hem toegezonden gezantschap den martelaar betoond hadden, (Eph. 1 en 2a, Magn. 1 en 2, Trall. 1) volgt onmiddellijk een lofrede op de heerlijkheden van het episcopaat en de eenheid der kerk, opwekking om daaraan getrouw te blijven en herinnering aan de gevaren, waaraan men bij tekortkoming in dezen zich blootstelt (Eph 2b—6, Magn. 3—7, Trall. 2—3); daarna een meer paraenetisch deel, waarin naast opwekking tot Christelijk leven en enkele dogmatische beschouwingen inzonderheid gewaarschuwd wordt tegen verschillende ketterijen en op eenheid des geloofs wordt aangedrongen. (Eph. 7—20, Magn. 8—13, Trall. 4—12). Nog valt hierbij op te merken, dat in elk dezer drie brieven aan het slot van dit paraenetisch deel nog eens met nadruk

gehoorzaamheid aan den bisschop op het hart wordt gedrukt. Eph. 20, Magn. 13, Trall. 12). Een verzoek om zijner te gedenken en om voorbede voor de gemeente in Syrie laat de martelaar telkens aan groet en zegenbede voorafgaan. (Eph. 21, Magn. 14, Trall. 13).

De andere drie brieven, die uit Troas aan de gemeenten Philadelphia en Smyrna, alsmede aan den in laatstgenoemde gemeente wonenden bisschop Polycarpus gericht zijn, en van welke blijkens Philad. 11[a] en Smyrn. 10 de beide eerste in onderscheiding van de drie vorige geheel dezelfde situatie veronderstellen, komen, wat inhoud en strekking betreft, in menig opzicht met het eerste drietal overeen, maar hebben toch ook iets eigenaardigs.

Die aan de Philadelphiërs, die reeds in de opdracht de eenheid met den bisschop en zijn presbyters en diakenen zoo duidelijk op den voorgrond stelt, doet allereerst een woord van lof hooren op den ditmaal niet genoemden bisschop dier gemeente (cap. 1), laat dan terstond de vermaning volgen aan de eenheid met dezen vast te houden (cap. 2), om dan voor het overige zich te bepalen tot een reeks van vermaningen, waarin eenheid met den ἐπίσκοπος, de ἑνότης τῆς ἐκκλησίας, waarschuwingen tegen de αἱρέσεις en de daaruit voortvloeiende μερισμοί en σχίσματα schering en inslag uitmaken. (cap. 3—9).

De brief aan de gemeente te Smyrna bevat na een woord van lof op het standvastig geloof der gemeente, waarbij het doel van dit schrijven al dadelijk uitkomt, (cap. 1) één doorloopende waarschuwing tegen het docetisme, die verschrikkelijkste aller ketterijen, welks treurige gevolgen ook voor het zedelijk leven in het licht worden gesteld. (cap. 2—7).

En wat eindelijk den brief aan Polycarpus betreft, in dezen komen na een kort woord van lof voor den Smyrna'schen bisschop om zijn standvastige godewaardige gezindheid (cap. 1[a]) eenige pastorale wenken voor omtrent de wijze, waarop hij in verschillende omstandigheden zich in zijn ambt te gedragen heeft (cap. 1[b]—5). Die wenken worden dan besloten met een in numero plurali gestelde opwekking om aan den bisschop onderworpen te blijven en door eendrachtige samenwerking het gemeenschappelijk doel nader te komen (cap. 6).

Nog hebben deze laatste drie brieven dit eigenaardige, dat, in plaats van het verzoek des martelaars om zijner te gedenken en om voorbede voor de gemeente in Syrië, hier aan groet en zegenbede telkens de dringende aanmaning voorafgaat tot een gezantschap naar Antiochië, ten einde de gemeente aldaar met het staken der vervolging geluk te wenschen. Aan Polycarpus wordt dan bovendien nog opgedragen, dien wensch des martelaars ook aan andere gemeenten over te brengen (Philad. 10, Smyrn. 11, Polyc. 7 en 8[a]).

Ziedaar, wat de brieven ons mededeelen en welke gang van betoog daarbij gevolgd wordt. Tot nadere kenschetsing voeg ik hieraan toe, hoe overal in deze brieven ten duidelijkste uitkomt, dat ze geacht willen worden door een martelaar geschreven te zijn. Hij noemt zich meermalen δεδεμένος, spreekt herhaaldelijk van zijne δεσμά, van zijn verlangen naar het martyrium. Maar zóó dikwijls geschiedt dit als in het voorbijgaan, zonder innerlijk motief, of als ter illustratie van een of andere bewering, dat die voorstelling van den martelaar, vergeleken met den overigen inhoud, maar al te vaak op den achtergrond treedt. Behalve in den aanvang van den eersten brief, ontmoeten we schier nergens eenige bijzonderheden omtrent den toestand, waarin wij dezen δεδεμένος ons te denken hebben en omtrent het lot (de θηριομαχία te Rome), dat hij tegengaat. Van hartelijke ontboezeming is maar zelden sprake. Vooral is dit opmerkelijk in den zoo persoonlijken brief aan Polycarpus, waar wij zoo iets het eerst verwachten mochten, en toch niet meer dan een paar malen in het voorbijgaan aan zijn lijdenstoestand herinnerd wordt (cap. 2 en 7).

Als wij dit in aanmerking nemen en daarbij ons herinneren, hoe ruime plaats de episcopaatsidée in elk dezer brieven inneemt, hoe verreweg de meeste vermaningen en waarschuwingen, met name die tegen de ketters, ook naar de bedoeling van den auteur (cf. b. v. Trall. 7, Philad. 2. 3. 7), met die episcopaatsidée in het nauwste verband staan, dan kan men den indruk niet weren, dat, wie ook de schrijver van deze brieven moge geweest zijn, het in de eerste plaats zeer zeker om dat episcopaat te doen was. Maar dan rijzen tevens allerlei bedenkingen in ons op en zijn wij onwillekeurig geneigd te vragen: zijn dat nu in waarheid brieven, zooals

wij die zelfs in dien tijd van een ad bestias veroordeelden martelaar op zijn lijdensweg naar Rome verwachten mogen? Moeten wij het niet veel waarschijnlijker achten, dat al wat wij hier van Ignatius en zijne banden, van zijn verkeer met allerlei bisschoppen vernemen veeleer als inkleeding is te beschouwen? Hebben we hier niet vóor ons in briefvorm gestelde paraenetisch-dogmatische vertoogen, door een voorstander van de hiërarchie den beroemden Antiocheenschen martelaar op de lippen gelegd, om zoo op een in dien tijd immers zeer gebruikelijke wijze zijn denkbeelden over het episcopaat nevens andere beschouwingen ten beste te geven?

Ik weet, hier staat indruk tegenover indruk.

Bestond historisch de mogelijkheid om aan den Ignatius der traditie als auteur van deze brieven te denken, men zou geneigd kunnen zijn tot aarzeling, tot twijfel aan het gewicht van dergelijke opkomende bedenkingen en bezwaren; maar nu die mogelijkheid (ook door V.) is afgesneden, kan, dunkt mij, met volle vrijmoedigheid verklaard worden, dat de natuurlijkheid, de „lebensvolle Individualität", dezer brieven niet zóó groot geacht kan worden, dat die ons dringen zou een tweeden Antiocheenschen ad bestias veroordeelden Ignatius te scheppen, van wiens bestaan noch in deze brieven, noch ergens elders ook maar eenige aanwijzing te vinden is. Met andere woorden: het bezwaar door V. aan het karakter van deze brieven ontleend, om ze als pseudepigrafa te kunnen erkennen, kan niet gezegd worden van eenig gewicht te zijn.

In het voorbijgaan herinner ik, dat het dan ook in deze z e s brieven niet ontbreekt aan enkele reeds meermalen opgemerkte uiterlijke kenteekenen, waardoor zij hun pseudepigrafischen oorsprong verraden. Ik denk b. v. aan de geografische bepaling *τῆς Ἀσίας* in het opschrift van sommige brieven (Eph. Trall. Smyrn.) en aan het gebruik der Latijnsche woorden *ἐξεμπλάριον*, *δεσέρτωρ*, *δεπόσιτα*, *ἄκκεπτα* (Eph. 2, Trall. 12, Polyc. 6), beide welke verschijnselen zeer verklaarbaar zijn, als wij den oorsprong ook dezer brieven in het Westen zoeken en dus pseudepigrafisch ons denken, maar al zeer weinig strooken met de voorstelling, dat zij in werkelijkheid van een Syrischen martelaar afkomstig zijn. Zoo zou ik ook kunnen wijzen op het eigenaardige in de opdracht van elk dier

brieven voorkomende „ὁ καὶ Θεοφόρος" en wat daaromtrent door de kritici gezegd is. Maar genoeg. Laat ons thans tot het onderwerp terugkeeren en de slotsom onzer overwegingen opmaken!

Heeft het mij mogen gelukken aan te toonen, dat Völter's hypothese nergens steun vindt en alleen zou moeten dienen om aan zekere bezwaren te gemoet te komen, die tegen het ook aan de zes brieven toe te kennen pseudepigrafisch karakter zich schijnen aan te kanten; is ons verder gebleken, dat die bezwaren slechts vermeende bezwaren moeten heeten, omdat èn aan het testimonium Polycarpi èn in de gegeven omstandigheden ook aan het zoogenaamde individualiteitskarakter der brieven niet zulk een gewicht gehecht kan worden als door V. daaraan wordt toegekend; dan volgt daaruit, dat de hypothese van een tweeden martelaar Ignatius, als overbodig, geoordeeld is en ongegrond genoemd moet worden.

Niet alleen voor ad Rom., maar ook voor de overige zes brieven, mag het pseudepigrafisch karakter gerekend worden vast te staan.

Blijve het alzoo ten aanzien der Ignatiaansche literatuur bij het eenmaal door Baur en Hilgenfeld verkregen, door den laatsten nog in 1874 in zijn „Zeitschrift" tegenover Zahn gehandhaafde resultaat, toch hebben wij reden Dr. Völter dankbaar te zijn voor de mededeeling zijner studie. Door het door hem gekozen uitgangspunt toch, waarop wij thans terugkomen, plaatst hij ons met nadruk voor een quaestie, die ofschoon zij gewoonlijk (ook door Baur en Hilgenfeld) met stilzwijgen wordt voorbijgegaan, nochtans aanleiding geeft om dieper door te dringen tot den innerlijken aard en de samenstelling dezer merkwaardige geschriften. Ik bedoel de vraag, of dit zevental brieven, ook bij erkenning van hun pseudepigrafisch karakter, als van ééne hand afkomstig, dan wel als het werk van meer dan één auteur gedacht moet worden. Zooals wij met een enkel woord reeds herinnerden, vindt V. zulk eene „tiefgehende Differenz" tusschen ad Rom. ter eener en de zes overige brieven ter anderer zijde, dat volgens hem aan één auteur voor deze geschriften onmogelijk gedacht kan worden. Op de blad-

zijden 129—133 meent hij „mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit" de juistheid van dit uitgangspunt te hebben aangewezen. Hebben wij ons nu voorloopig ter beoordeeling van zijn hypothese omtrent den oorsprong der zes brieven op datzelfde standpunt geplaatst en is deze ons, van dat standpunt uit, om verschillende redenen onhoudbaar gebleken, thans komt met nadruk de vraag tot ons: hoe nu te oordeelen over dat uitgangspunt zelf, dat alleen in staat was eenige kans op echtheid voor de overige brieven open te laten?

Met het oog op die vraag doe ik opmerken, dat, ofschoon er werkelijk tusschen ad Rom. en de overige brieven, allermeest wat den inhoud betreft, onderscheid is waar te nemen, dit onderscheid nochtans niet geacht kan worden van dien aard te zijn, dat wij daardoor verhinderd zouden worden aan één auteur te denken; en voorts, dat nagenoeg alle door V. voor een dieper gaand verschil aangevoerde argumenten òf geheel vervallen òf al hun kracht verliezen, zoodra het pseudepigrafisch karakter ook der zes brieven, dat onafhankelijk van ad Rom. ons gebleken is vast te staan, maar niet uit het oog wordt verloren.

Zoo moet b. v. wel worden toegestemd, dat in ep. ad Rom. van episcopaat en ketterijen, die in de overige brieven zulk een hoofdrol spelen, te nauwernood gewag wordt gemaakt, maar al te gewaagd zou het moeten heeten, hierin zoo iets tegenstrijdigs te vinden, dat reeds om die reden de afkomst van één auteur buitengesloten moest worden. De nadrukkelijke herinnering toch aan Rome's primaat in de opdracht van dit schrijven, en niet minder de lof aan die gemeente in diezelfde opdracht toegezwaaid, door dat kenmerkende „*ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος*", doen duidelijk zien, dat de begrippen episcopaat en ketterijen, al worden ze dan ook niet genoemd, den auteur wel degelijk voor oogen hebben gezweefd.

Wel wordt verder terecht opgemerkt, dat vooral in ad Rom. een aan waanzin grenzend verlangen naar den marteldood zich openbaart, de Ignatius der zes brieven daarentegen heel wat kalmer schijnt gestemd te zijn, toch besluite men niet te spoedig ook hier van strijd te gewagen. Daargelaten toch het groot verschil van het wederzijds behandelde onderwerp, dat hier

wel degelijk in aanmerking behoort genomen te worden, wie zal ontkennen, dat van het ook in de *zes* brieven meermalen voorkomende εὔχεσθαι τοῦ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν, het sterk sprekende ἀγαπᾶν τὸ παθεῖν, dat we Trall. 4 aantreffen, tot het fanatisme, dat in de zoo beruchte uit ad Rom. 5 ons bekende ontboezeming ons tegenklinkt, als maar éene schrede is?

En wat het beroep op de werkelijk alleen in ad Rom. uitkomende *tegenstrijdigheid* betreft tusschen de door den martelaar te verduren mishandelingen en de hem verleende vrijheid om zich met zijne gemeenten te onderhouden, men vergete toch niet, dat de *zes* brieven zoo weinig de strekking hebben om op de bijzondere omstandigheden des martelaars de aandacht te doen vallen, dat het uiterst gewaagd zou zijn uit enkele gegevens tot het *geheel* der voorstelling te besluiten, die hun auteur zich daaromtrent vormde, en op dien grond — tot een „tiefgehende Differenz" met ad Rom. Te meer past hier, gelijk trouwens ook in de beide zoo even genoemde gevallen, groote voorzichtigheid in de conclusie, omdat al deze zoogenaamde verschilpunten, zooals wij later gelegenheid zullen hebben op te merken, zich uitnemend laten verklaren uit de bedoeling van den éénen auteur en de dispositie van zijn werk.

Doch laat ons thans ook letten op enkele andere door V. tegen de éénheid van auteur ingebrachte bedenkingen.

Zoo wijst hij op het bevreemding wekkende feit, dat onder dit zevental brieven naast zes, die aan verschillende Klein-Aziatische gemeenten gericht zijn, één voorkomt voor Rome bestemd, eene gemeente, die aan Ignatius volkomen onbekend was, en dat nog wel met eene bijzonder uitvoerige, die gemeente uitermate verheffende, opdracht. Maar wie erkent niet, dat alle bevreemding wijkt, ja de geheele bedenking als het ware wegvalt, zoodra wij ons te binnen brengen, in hoe nauw verband dit staat èn met de overal in deze brieven uitkomende hiërarchische bedoeling èn met den immers niet zonder grond daaraan toegeschreven westerschen oorsprong? Bovendien, staat ook op Paulus' naam niet een brief ad Romanos, een gemeente, die ook hem volstrekt onbekend was, en zouden wij het niet waarschijnlijk mogen achten, dat de gemeenschappelijke auteur van al deze brieven ook hierdoor zijn held Ignatius heeft willen voorstellen als antitype van den grooten heidenapostel, „wiens

voetspoor te drukken" ook naar Eph. 12 zijn hoogste verlangen moest zijn?

Meent V. zich verder op Eph. 5 en 6 te kunnen beroepen ten betooge, dat daar ten minste duidelijk blijkt, dat de auteur niet als bisschop maar als leek wil gedacht worden, en daarom zonder twijfel de eenheid van auteur met ad Rom. geheel moet worden uitgesloten, mij komt het voor, dat dit beroep op Eph. 5 en 6, waarbij ook nog Magn. 3 gevoegd had kunnen worden, al zijn kracht verliest en de daarop gebouwde conclusie als minstens voorbarig erkend zal moeten worden, zoodra slechts het pseudepigrafisch karakter dezer geschriften in aanmerking genomen wordt. Wie kent niet het in deze soort van literatuur zoo vaak voorkomend verschijnsel, dat zeer eigenaardig als een uit de rol vallen des auteurs wordt aangeduid? Welnu, alvorens aan deze plaats en dus ook aan Magn. 3 een bezwaar te ontleenen tegen het vroeger reeds opgemerkte omtrent den ook aan den Ignatius der zes brieven toe te kennen stand, stelle men de vraag, of er geen reden zou kunnen zijn, ook hier aan dat zoo even genoemde verschijnsel te denken. In verband met den totaal-indruk, dien wij van deze brieven ontvangen, zullen wij te eer geneigd zijn dit toe te stemmen en als zeer voor de hand liggend te beschouwen, zoodra wij opmerken, dat èn hier èn Magn. 3 geheel de gang van het betoog tot zulke redewending onmiskenbare aanleiding geeft.

En wat voorts de in ditzelfde verband voorkomende, aan Eph. 3 ontleende, bedenking aangaat (*οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις*), waar naar Völters meening onmogelijk aan een bisschop als schrijver gedacht kan worden, waarvoor toch de auteur van ad Rom. kennelijk wil doorgaan, het zal voldoende zijn aan de geheel gelijksoortige in diezelfde ep. ad Rom. cap. 4 voorkomende uitdrukking (*οὐχ ὡς Πετρὸς καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*) te herinneren, om ook de zwakheid van dit argument te erkennen.

En zoo kom ik eindelijk aan het door V. voor zijne stelling aan de handschriften ontleende bewijs. Hoe veelbeteekenend dit op den eersten aanblik ook schijnen moge, ook daaraan moet, naar mij voorkomt, bij nader overweging alle waarde ontzegd worden. Niet voldoende gemotiveerd acht ik de bewering, dat de interpolator der Ignatiaansche brieven dien ad

Rom. in de door hem gebruikte verzameling niet heeft aangetroffen. Want, moge het al waar zijn, dat in den door onzen interpolator vervaardigden brief ad Tarsenses (op welken V. bij zijn „allem nach" blz. 132 schijnt te zinspelen), cap. 1 een en ander voorkomt, dat blijkbaar aan het ook door Eusebius geciteerde cap. 5 van de ep. ad Rom. ontleend is, daaruit volgt nog in het minst niet, dat onze interpolator dat significante caput juist alleen door Eusebius gekend behoeft te hebben. En wat het feit betreft, dat de ep. ad Rom. in de zoogenaamde grootere recensie een geheel andere, van de aan Eusebius bekende volgorde afwijkende, plaats inneemt, ja zelfs ook in sommige codices der zoogenaamde kortere recensie òf aan het slot òf zelfs in het geheel niet voorkomt, laat zich dit niet gereedelijk verklaren, deels uit den aard van den brief zelf, zoo verschillend van dien der overige brieven, deels uit het doel, dat de interpolator zich voorstelde? Wat dit doel van den interpolator betreft, daaromtrent behoeven wij niet in het onzekere te verkeeren. Wanneer wij letten èn op de wijze, waarop hij met de bestaande brieven (Eph. Magn. Trall. Philad.) al interpoleerende te werk is gegaan, en in het bijzonder op het eigenaardig karakter van de nieuwe door hem aan de verzameling toegevoegde brieven (b. v. Tars. Philipp. Antioch.) dan blijkt op de meest overtuigende wijze, dat dit doel geen ander was dan de Ignatiaansche briefverzameling, reeds door Polyc. ad Philipp. cap. 13 als een zeer stichtelijk werk aanbevolen (*ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι θυνήσεσθε. Περιέχουσι γάρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν*), ook voor een latere periode der kerk vruchtbaar te maken. Het in zijn tijd in de kerk niet meer zoo bestreden episcopaat treedt nu èn in die geinterpoleerde, maar vooral in de bijgevoegde brieven geheel op den achtergrond, zoo sterk, dat in deze laatste de vroeger zoo op den voorgrond tredende opwekking tot gehoorzaamheid aan den bisschop nu nog maar een ondergeschikte plaats onder de algemeene vermaningen in het paraenetisch deel inneemt. En eveneens is het ook met de waarschuwingen tegen de ketterijen. Zij gaan geheel over in dogmatische, meest christologische, vertoogen, die, gevolgd door een zeer algemeene opwekking tot Christelijk leven en tot trouw aan de kerkelijke voorschriften, den *δέσμιος* op de lippen wor-

den gelegd. Wel een bewijs, dat het nu niet meer om het episcopaat, veel minder om dien δέσμιος te doen was, maar al deze geschriften de strekking hadden om als een program van het ware geloof, als een soort stichtelijk handboek, der gemeente in handen te worden gegeven.

Welnu, indien dit waar is, is het dan niet zeer verklaarbaar, dat de ep. ad Rom., waarin de martelaar zoo op den voorgrond treedt, onwillekeurig bij de andere, in dogmatisch en kerkelijk opzicht zooveel belangrijker, brieven achtergesteld werd, ja soms zelfs geheel voorbijgezien? Het bewijs alzoo, dat de epistola ad Rom. in de door onzen interpolator gebruikte briefverzameling niet aanwezig was, is niet geleverd.

Blijken zoo de door V. tegen de eenheid der Ignatiaansche briefverzameling ingebrachte bezwaren geheel te vervallen, zoodra het pseudepigrafisch karakter dezer brieven erkend wordt, geven ook de handschriften geen aanleiding om gegronden twijfel met betrekking tot die eenheid op te wekken, er zijn, meen ik, ook enkele positieve aanwijzigingen, waardoor die eenheid nader bevestigd wordt. Ik denk aan het symmetrische, het planmatige, dat op vele punten in de samenstelling dezer brieven in het oog springt en op zich zelf reeds de gedachte opwekt aan kunstmatigen arbeid. Reeds in de hierboven medegedeelde opgave van inhoud en betooggang van zes dezer brieven trachtte ik door enkele trekken iets daarvan in het oog te doen vallen. Maar hoe nu, indien datzelfde verschijnsel zich ook in de samenvoeging van het zevental openbaart? Is zij niet reeds opmerkelijk, die door Eusebius geconstateerde en ook op innerlijke motieven te rechtvaardigen plaatsing van ad Rom. juist midden in het zevental tusschen de drie uit Smyrna en de drie uit Troas gerichte brieven? Zou het toevallig zijn, dat de eerste plaats wordt ingenomen door het schrijven aan de Ephesische gemeente, die meer dan eenmaal als een ideaal-gemeente voorgesteld en met haar bisschop Onesimus zoo uitbundig geprezen wordt (zie vooral 1, 6, 11 en 12)? Is het bovendien niet kenmerkend, dat juist in den aanvang van dezen eersten brief de situatie, die wij ons te denken hebben van een naar Rome weggevoerden martelaar duidelijker en uitvoeriger dan elders wordt aangegeven? En eindelijk, ook op innerlijke gronden, aan het slot de zoo persoonlijke

brief aan Polycarpus, met zijn in cap. 6 als 't ware aan de gansche kerk gerichte vermaning tot gehoorzaamheid en samenwerking! Is het niet als werd geheel het werk opgedragen aan de nagedachtenis van dezen voortreffelijke, wiens naam ook in de overige brieven met zooveel lof wordt vermeld?

Dat symmetrische nu, dat planmatige, dat wij èn in de redactie der afzonderlijke brieven èn in hun onderlinge samenvoeging in menig opzicht ontdekken kunnen, schijnt mij toe meer dan iets anders en met groote waarschijnlijkheid op één auteur te wijzen. Dat verschijnsel laat zich zeker niet rijmen met de voorstelling, als zouden wij hier de toevallig bewaarde, zij het ook later kunstig gegroepeerde, overblijfselen voor ons hebben van een door een martelaar met eenige bevriende gemeenten gehouden correspondentie; laat zich evenmin voldoende verklaren uit de min of meer toevallige samenvoeging van eenige door verschillende auteurs op naam eens martelaars geschreven brieven; maar komt het meest tot zijn recht, wanneer het werk als één oorspronkelijk geheel van één auteur afkomstig beschouwd mag worden.

Bedrieg ik mij niet, dan hebben wij de leidende gedachte, die bij de conceptie en de dispositie van dit werk heeft voorgezeten, ongeveer aldus ons voor te stellen: hoofddoel is voor den schrijver de aanbeveling en bevordering der hiërarchische beginselen in verband met de in zijn tijd bestaande ketterijen. Om zijn denkbeelden en waarschuwingen te eerder ingang te doen vinden, legt hij ze den wijdvermaarden martelaar van Antiochië in den mond. Tot inkleeding maakt hij gebruik van den briefvorm en doet hij zijn martelaar op diens reis naar Rome een zevental brieven aan Polycarpus en aan verschillende gemeenten richten; daaronder ook een naar Rome, waar de kroon van het martelaarschap hem wacht. Om nu in de overige brieven zijnen δεδεμένος des te gemakkelijker en ongestoord allerlei voor dien tijd noodige waarschuwingen en leeringen, vooral over het episcopaat, op de lippen te kunnen leggen, plaatst hij midden in het zevental den zoo eigenaardigen brief ad Rom. Daar legt de martelaar de schitterendste getuigenis af omtrent zijne gezindheid. Daar prijkt hij in al zijn kracht. En terwijl, behoudens het opgemerkte omtrent den voorop gestelden Epheserbrief, in de overige brieven alles

op het hoofdthema gericht is en slechts zeer spaarzaam de toestand van den martelaar den lezers voor oogen gesteld wordt, valt uit dat middelpunt op de situatie ook der overige brieven het noodige licht.

Mag aan deze beschouwing eenige waarde worden toegekend en is het hier geleverde betoog voor de eenheid der zeven Ignatiaansche brieven inzonderheid met betrekking tot ad Rom. in hoofdzaak juist te noemen, dan vervalt daarmede ook de grondstelling, waarvan Völter bij zijn hypothese is uitgegaan.

Intusschen op zich zelf reeds is het resultaat, waartoe wij kwamen, niet onbelangrijk. Mogen toch de zeven Ignatiaansche brieven met recht als één geheel van één auteur afkomstig beschouwd worden, dan hebben wij daarin als het ware de proef op de som voor de beide hoofdresultaten, waartoe de Ignatius-kritiek op haar eeuwen-langen tocht gekomen is. Door die innerlijke eenheid toch van dit zevental brieven wordt niet alleen het pseudepigrafisch karakter van alle ten volle bevestigd, maar ook hun meerdere oorspronkelijkheid èn tegenover den lateren interpolator èn ook tegenover den Syrischen epitomator op treffende wijze gewaarborgd.

De slotsom mijner beschouwing is deze, dat ook de Ignatiaansche literatuur gerekend mag worden onder die gedenkstukken der oud-christelijke letterkunde, tegenover welke de historische kritiek gezegd kan worden, voor zooveel de hoofdvragen betreft, haar taak volbracht te hebben.

Wieringerwaard
10 Juli 1886.

J. VAN LOON.

NEUERES ÜBER DIE APOKALYPSE.

Professor von Weizsäcker in Tübingen ist der erste gewesen, der in der jüngsten Zeit den alten Gedanken wieder aufs Neue geltend gemacht hat, dass die Apokalypse kein Buch von einheitlicher Composition sein könne. Er hat in der theol. Litztg. (1882 S. 78 f.) bei Gelegenheit der Besprechung von Bonwetsch's Montanismus die Bemerkung gemacht: Was die Apokalypse betrifft, so ist eben die Frage, ob wir sie als ein ganz einfaches Dokument anzusehen haben; ist es auch fast ein Verstoss gegen ein Axiom der jetzigen Kritik, so wage ich mich doch zu der Ansicht zu bekennen, die ich schon länger her vertrete, dass wir in dieser Schrift, die so sicher pseudonym ist als alle Apokalypsen, eine Composition haben, welche ihrem Ursprung nach bereits Compilation ist, und in ihren verschiedenen Schichten, welche allerdings hoch hinaufgehen, für sich allein schon von einer ausgedehnten Übung der Prophetie zeugt. Dieselbe Bemerkung, nur weniger ausgeprägt, hatte Prof. v. W. schon einzige Zeit vorher mir persönlich gegenüber gethan und ich war dadurch nicht unbeeinflusst, als mich im Winter 1881/82 eine Vorlesung über das apostolische Zeitalter zu genauerer Untersuchung der Schrift veranlasste. Nun hat Prof. von Weizsäcker in seiner eben erschienenen Schrift „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche" seine damals, wie es scheint, noch mehr allgemein gehaltenen und weniger ausgebildeten Vorstellungen über die Zusammensetzung der Apokalypse näher entwickelt und zwar hat er das, wie man sieht, in wesentlichem theils anerkennendem theils ablehnendem Anschluss an meine Schrift „Die Ent-

stehung der Apokalypse" (Freiburg. 1. Aufl. 1882. 2. Aufl. 1885) gethan.

Es ist gewiss von Werth, die Ansichten eines so hervorragenden Forschers näher kennen zu lernen und zu prüfen.

W. beginnt mit der Untersuchung über den *Verfasser* der Apokalypse, aber da er von vornherein erklärt, dass die Apokalypse nicht das Werk einer einheitlichen Conception sein könne und nachher eine Anzahl verschiedener Bestandtheile unterscheidet, so wirkt eben der Umstand, dass er diese Untersuchung voranstellt und sie von der Schrift im Ganzen ausführt, entschieden nachtheilig.

Die Thatsache, dass andere Apokalypsen pseudonym sind, weckt bei W. den starken Verdacht, dass der in unserer Apokalypse genannte Johannes nicht der wirkliche Verfasser sondern eine Fiction sei. Es ist nach W. nur zuzugeben, dass die Apokalypse wie auch das Evangelium des Johannes aus der Schule des Apostels hervorgegangen ist. Ich habe bereits anderswo (Prot. Kztg. 1886. Nr. 32. 33) geltend gemacht, dass bei näherem Nachdenken jene Bemerkung sich als nicht stichhaltig erweisen dürfte. Pseudonym sind zum Theil die Apokalypsen, weil man in der Zeit und in den Kreisen, in denen oder für die sie geschrieben wurden, nicht mehr an das Vorhandensein von Prophetie glaubte. Das lässt sich auf das älteste Christenthum nicht anwenden. Hier glaubte man an Prophetie und Propheten, hier ist es also ganz in der Ordnung, dass der Prophet sich nennt. W. muss auch selbst anerkennen, dass in dem apokalyptischen Hermabuch der Verfasser sich wirklich zu nennen scheine, und weiter, dass bei der johanneischen Apokalypse, wo die Abfassung nicht weit vom Leben des Johannes abliege, der Fall doch ein etwas anderer sei als bei jenen Büchern, welche von Männern grauer Vorzeit wie Esra oder vollends Noah und Henoch geschrieben sein wollen. Aber in der Schrift selbst glaubt W. zwingende Gründe für seine Annahme zu finden. Überall wo Jesus in der Apokalypse zu Johannes spreche, fehle alle und jede Spur eines persönlichen Verhältnisses zwischen beiden. Jesus erscheine nur unter dem danielischen Bild als ähnlich einem Menschensohn 1, 13 (17) oder als das geschlachtete Lamm 5, 6; 13, 8, und selbst wo die Zwölfapostel erwähnt werden, werde von den-

selben ganz als von dritten Personen gesprochen 21, 14. Doch will W. auf dieses Bedenken selbst kein grosses Gewicht legen. Das könne man ja zur Noth aus dem Charakter des Gesichts erklären. Wir fügen hinzu auch aus dem Inhalt das Gesichts, da es sich in der Apokalypse nirgends um die persönlichen Angelegenheiten des Apokalyptikers sondern um die allgemeinen Angelegenheiten, auch nicht um das Vergangene sondern um das Gegenwärtige und Zukünftige handelt. Das geschlachtete Lamm aber und der Menschensohn sind auch im Mund des Apostels die besten, für die apokalyptische Darstellung geeignetsten, typisch feststehenden Bilder zur Bezeichnung der Stellung, die der erhöhte Christus als Erlöser und künftiger Richter hat. Der Vers 21, 14 endlich gehört zu den von W. selbst nachher aus der Grundlage ausgeschiedenen Bestandtheilen.

Auffallend aber sei, fährt W. fort, das der Seher Johannes 1, 1; 4, 9; 22, 8 nie Apostel heisse sondern *δοῦλος* 1, 1; *σύνδουλος* 19, 20; 22, 9, *ἀδελφός* 1, 9, *προφήτης* 22, 9 wie denn auch die Gabe der Weissagung jedem Zeugen Jesu zugeschrieben werde, 19, 10. Noch auffallender aber wäre nach W. bei der Annahme der Abfassung der Apokalypse durch Johannes, dass dieser den Tempel als der Zerstörung nicht unterworfen ansehen würde, 11, 1 f., da dieser Ausspruch im Munde eines der ersten Zwölfapostel eines der sichersten Worte der evangelischen Überlieferung aufheben würde.

Abgesehen davon, dass W. auch hier wieder durcheinander auf Stellen sich stützt, von denen er nachher anerkennt, dass sie verschiedenen Ursprungs sind, bedeuten die hierangeführten Argumente für die Frage, ob Johannes der rechte Name des Verfassers oder blosse Fiction sei, gar nichts. Sie betreffen thatsächlich bloss die Frage, ob dieser Johannes der Apostel oder ein anderer ist. Aber auch für diese Frage entscheiden sie nichts. Im ersten Fall scheint mir gerade der Umstand, dass der Verfasser nicht nöthig findet, lange über die Bedeutung seiner Person zu sprechen, sondern dass es ihm genügt, seinen Namen Johannes zu nennen, um der Autorität sicher zu sein, viel mehr zu beweisen, dass der Verfasser der den Adressaten bekannte Apostel ist. Im zweiten Fall fragt es sich aber eben, ob die synoptische Tradition in diesem Stück so

sicher ist. Der Widerspruch gegen ein angeblich so sicheres Herrnwort ist bei einem Verfasser, der nach W. so früh (während des jüdischen Kriegs) geschrieben hat, nicht minder auffallend als bei dem Apostel selbst.

Zum Schluss beruft sich W. auf die Überschrift des Buchs. Wenn da von Johannes gesagt werde, dass er das Wort Gottes und das Zeugniss Jesu, alles was er gesehen habe, also den ganzen Inhalt des Buchs bezeugt habe, so bleibe die natürlichste Erklärung dieser Worte doch immer die, dass der Verfasser sich hier unwillkürlich auf das Zeugniss des Johannes als eines dritten berufe. Aehnlich, habe ich selbst längst schon ausgeführt, dass in dieser objectiven Weise nicht der Verfasser Johannes selbst reden kann sondern nur ein Späterer, der die Apokalypse schon vor sich hat und durch diese Überschrift nachdrücklich auf ihre Bedeutung aufmerksam machen will. Durch diese objective Haltung treten die Verse 1, 1—3 in scharfen Gegensatz zu dem ἐγὼ Ἰωάννης 1, 4; 19, 10; 21, 8 und erweisen sich dadurch als späteren Ursprungs. W. findet ja selbst in der Art und Weise wie hier für das Buch Beruf gethan wird auf Johannes oder noch mehr auf Gott und Christus die Verse 1, 1—3 verwandt sind den von ihm selbst vom Grundbestand des Buches ausgeschiedenen Sendschreiben, beziehungsweise dem Abschnitt 1, 9 — 3, 22, wo ganz ebenso Jesus selbst sprechend eingeführt werde, um in Wechselrede mit der Gemeinde Zeugniss für die Weissagung dieses Buches zu geben.

Für den späteren Ursprung der Verse 1, 1—3 möchte ich hier zu dem, was ich bereits in meiner Schrift geltend gemacht habe, bemerken, dass die Worte 1, 3: μακάριος ὁ ἀναγιγνώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες nicht bloss, wie schon de Wette erkannt hat, das Bestehen des Lectorats voraussetzen sondern auch den Beginn des Streits über die Aufnahme der Apokalypse unter die kirchlich zu gebrauchenden Bücher.

Hinsichtlich der *Zusammensetzung* des Buches bemerkt W. im Allgemeinen mit Recht: Wir haben da weder ein grosses in sich verlaufendes Bild, noch eine Reihe von solchen natürlich aneinandergefügten Bildern, sondern eine verwickelte Composition, welche durch allerlei Abschweifungen hindurch einen künstlichen Faden festhält und den Zusam-

menhang bald durch vorausgreifende bald durch zurückweisende Beziehungen herstellt.

Wenn es gilt, in dem Buch verschiedene Bestandtheile zu unterscheiden, so fallen nach W. zunächst die Sendschreiben (heisst das bloss 2, 1—3, 22 oder der ganze nach unserer Ansicht unzertrennliche Abschnitt 1, 9 — 3, 22?) und der Schlusstheil in c. 21 und 22 ebenso durch ihre Aehnlichkeit unter sich wie durch die Verschiedenheit von allem übrigen auf. Wenn auch die Zuschrift und die Ankündigung der letzten Welterneuerung, sofern sie den Rahmen für die auf bestimmte Zeit gehenden Weissagungen bilden, sich natürlicherweise durch ihren allgemeineren Inhalt unterscheiden, so sei doch auffallend, wie den Zuschriften an die Gemeinden jede Beziehung auf diejenige Zeitlage und Zeitbegebenheiten, welche uns die Weissagungen vorführen, fehle, und wie ebenso wieder in den Schlussermahnungen sich keine solche Beziehung erkennen lasse; es sei vielmehr die ganz allgemein gehaltene Paränese, welche jenen Theilen ihre eigenthümliche Farbe verleihe. Diese Bemerkungen W.'s dürften vor der Kritik nicht Stand halten. Der allgemeine Unterschied zwischen den Sendschreiben und der übrigen Weissagung des Buchs erklärt sich vollkommen daraus, dass wir hier specielle Zuschriften an einzelne Gemeinden haben, die sich mit den speciellen Zuständen dieser Gemeinden befassen. Wenn keine andere Differenz bestände als die von W. angeführte, dürfte man die Sendschreiben vom Übrigen nicht trennen. Darum habe ich auch schon S. 16 meiner Schrift (2. Aufl.) bemerkt, dass eine solche specielle Einleitung in die Schrift, welche die specielle Widmung derselben an einige Gemeinden enthält, an und für sich als von Anfang an vorhanden sich denken lasse. Dagegen habe ich S. 15 — 49 eine ganze Reihe von Gründen entwickelt, welche den späteren Ursprung des Abschnitts 1, 9 — 3, 22 evident machen. Auf die c. c. 21 und 22 aber trifft gar nicht zu, was W. geltend macht. Denn im grössten Theil dieser Capitel handelt es sich gar nicht um allgemein gehaltene Paränese sondern um zwei abschliessende Zukunftsgesichte (21, 1—8 u. 21, 9 — 22, 5), die eben als Zukunftsgesichte mit den auf eine bestimmte, historische Zeit gehenden Weissagungen nichts gemein haben, aber darum doch mit ihnen zu-

sammengehören können. Dazu kommt, dass sich das erste dieser Gesichte 21, 1—8 vom vorhergehenden Capitel 20 gar nicht trennen lässt, sofern es die dort gegebene Ausführung unmittelbar fortsetzt und vollendet. Im zweiten Gesicht 21, 9 — 22, 5, zu dem auch die Schlussermahnungen 21, 6 ff. gehören, wird offenbar von späterer Hand das in 21, 1—8 kurz vorgeführte Bild vom Herabkommen des bräutlich geschmückten neuen Jerusalems wiederaufgenommen und näher ausgeführt. Die Abschnitte 21, 1 — 22, 21 stehen allerdings mit den Sendschreiben in näherer Beziehung, aber sie dürfen darum nicht mit diesen zusammengenommen werden. Denn in den Sendschreiben wird aus diesen Schlussabschnitten citirt (cf. z. B. 2, 7; 3, 12 geradeso wie 2, 16 und 27 aus 19, 11 ff. bezw. 12, 5 citirt wird) und andererseits hat der Verfasser der Sendschreiben in der Schlussparänese 22, 6 ff. ihm eigenartige Ermahnungen eingefügt: 22, 7, 12, 13 etc. ganz ebenso wie er eine solche Ermahnung auch 16, 15 eingefügt hat. Der Verfasser der Sendschreiben hat also die Schlusstheile c. 21 und 22 bereits vor sich gehabt, benützt und selbst wieder interpolirt.

Von den den Rahmen des Ganzen bildenden Einleitungs- und Schlussstücken unterscheidet W. als Kern die Weissagungen selbst. Aber auch hier macht er wieder einen Unterschied. Innerhalb der Weissagungen des Buchs sei die Einheit des Verlaufs wesentlich durch die Aufeinanderfolge der dreimal sieben Zeichen und Auftritte, nämlich der sieben Siegel, der sieben Trompeten und der sieben Schalen hergestellt, eine Dreitheilung, welche von selbst an das Schema der synoptischen Zukunftsreden erinnere. Dagegen die grossen Bilder der Weissagung fügen sich dieser Eintheilung nicht und haben damit nichts zu thun. Sie seien schon dem Inhalt nach ganz anderer Art, sofern sie alle auf geschichtliche Dinge gehen, lebendige Motive, Abbildung von Zeiterlebnissen und Zeitgedanken enthalten. Aber auch in der Form fügen sich diese Stücke jenem Verlauf nicht ein. So bilde schon c. 7 eine solche den Zusammenhang störende Einschaltung, ebenso c. 11 mit der eigenartigen Einleitung c. 10. Sodann lösen sich von selbst aus dem Zusammenhang aus c. 12 und 13, zwei grosse von einander selbst wieder unabhängige Hauptbilder der Weissagung, welche letztere erst c. 14 wieder in den früheren Gang

zurücklenke. Dasselbe wiederhole sich noch einmal nach den sieben Schalen mit den grossen Bildern c. c. 17 und 18, die wieder gar keinen Zusammenhang mit diesen Plagen haben. Dabei sei zu beachten, dass diese eingezwängten Hauptstücke der Weissagung von der übrigen Anordnung sich auch dadurch grössentheils unterscheiden, dass sie nicht von einem Engel gezeigt werden sondern als reine Visionen eingeleitet seien. Übrigens seien jene dem ursprünglichen Entwicklungsgang fremden Hauptstücke keineswegs unter sich gleichartig und gemeinsamen Ursprungs. In c. 11 befinde man sich in Jerusalem und im jüdischen Lande, dagegen hätten die Gesichte des Thiers in c. 13 und 17 gar nichts mehr mit der jüdischen Heimat zu thun. Aber auch schon c. 12 sei der Standpunkt des Beschauers bereits ein anderer. Das Gesicht c. 12 verrathe auch deutlich noch die Überarbeitung, sofern es, wie der abschliessende Lobgesang andeute, mit Vers 12 zu Ende sei. Die Verse 13—17 seien offenbar späterer Zusatz. Ferner sei zu bemerken, dass Visionen sich wiederholen und dann theils anders ausgeführt und gewendet, theils anders gedeutet seien. Das führe sicher nicht auf denselben Ursprung zurück. So seien die 144,000 Auserwählten in c. 7 der Stamm des Judenchristenthums in den 12 Stämmen des Volks vorgestellt als der heilige Rest desselben, in c. 14 dagegen seien sie der Kern der Gläubigen, der sich als besonders heilig in Keuschheit bewährt hat.

Sodann werde auch das Thier aus dem Abgrund in c. 13 und 17 zweimal beschrieben, nicht ganz gleich, und zweimal erklärt; das zweitemal sei es gar nicht Hauptbild sondern mit dem des Weibes verbunden.

Befremdend seien auch Wiederholungen so epochemachender Art wie 11, 19 und 15, 5.

Als ein besonderes Stück sei ferner das kleine Abschnittchen 14, 6—13 daran zu erkennen, dass hier drei Engel nacheinander auftreten, welche gezählt werden, was sich dann nicht weiter fortsetze und überhaupt sonst nicht vorkomme.

Gewisse Dinge habe der Verfasser auch in seiner Anlage nicht durchgeführt. Die drei letzten Trompeten sollten drei Wehe bringen; nur die beiden ersten seien ausgeführt 9, 12; 11, 14; das dritte bleibe aus. Aber auch das zweite stehe in

11, 14 nicht mehr am richtigen Ort, es gehöre vielmehr nach Analogie von 9, 12 zu der sechsten Trompete, der 9, 13—21 beschriebenen Plage, also hinter 9, 21.

Ausserdem habe der Verfasser Dinge anticipirt, wie das Thier aus dem Abgrund 11, 7, welches hier unverständlich sei und die Gestalt des Thiers 12, 3 an dem Drachen, der übrigens in diesen Stück der wirkliche Drache, nämlich der Satan sei.

Diese Vorausnahmen, meint W., erklären sich, wenn der Verfasser vorliegende Visionen verschiedenen Ursprungs aufnahm und in einigen Zusammenhang zu bringen beabsichtigte.

Besondere Erwähnung verdiene endlich noch der in mehrfacher Beziehung räthselhafte Übergangsabschnitt in c. 10. Hier höre der Prophet eine Weissagung, die der 7 Donner, 10, 3 f., welche er jedoch nicht verkünden dürfe sondern versiegeln müsse. Dagegen werde ihm 10, 8—11 ein neues Buch mitgetheilt, das erst süss und dann bitter schmecke, worauf er dann wieder weissagen dürfe. W. vermuthet, dass, wie 10, 8—11 die Einschaltung aus einer Quelle beginne, 10, 3 f. eine andere ausgeschlossen sei.

Fast in allen diesen Aufstellungen stimmt W. bis zu einem gewissen Grad mit mir überein, namentlich in der Annahme, dass die c. c. 7 (nicht ganz!), 11, 12, 13, 17 dem ursprünglichen Zusammenhang fremde, eingefügte Stücke sind, wenngleich die Gründe, die er dafür anführt, nicht ausreichend und zum Theil auch nicht richtig sind. Auch die Ansicht, dass in c. 14 nicht alles in Ordnung ist, theilt er mit mir, wenngleich in anderer Weise und ebenso stützt er sich für die Trennung von c. 17 und 18 auf den von mir geltend gemachten Gegensatz von 17, 16 und 18, 9.

Aber doch muss ich fast überall W.'s Ausführung als unrichtig und ungenügend aufs entschiedenste bestreiten. Falsch ist vor allem, dass er die einheitliche Grundlage in den dreimal 7 Zeichen und Auftritten, nämlich den 7 Siegeln, den 7 Trompeten und den 7 Schalen erkennt. Die Grundlage ist vielmehr gegeben in dem Buch mit den 7 Siegeln. Das siebente Siegel bringt die Erscheinung der 7 Engel mit den 7 Trompeten (8, 1) und die Trompeten der drei letzten dieser 7 Engel verkündigen und bringen die drei Wehe (8, 13). Mit dem dritten und letzten Wehe aber ist alles vollendet, wie 11,

15 ff. unzweideutig angezeigt wird. In der Gestalt, dass die 7. Trompete mit dem 3. Wehe den Schluss bringt, hat auch der Verfasser von c. 10 die Urapokalypse vorgefunden, wenn er sagt: in den Tagen des Rufes des 7. Engels, wenn er die Trompeten blasen wird, ist das Geheimniss Gottes vollendet etc. Nach dem 7. Engel, mit der 7. Trompete, beziehungsweise nach den durch diese Trompete eingeleiteten Ereignissen, ist nichts mehr zu erwarten, so dass schon daraus hervorgeht, dass die Erscheinung der 7 Engel mit den 7 Zornschalen nicht zur Grundlage des Buchs gehört. Wenn W. in der Erscheinung des Thiers c. 17 eine Wiederholung sieht der Erscheinung des Thiers in c. 13, so muss er auch in der Erscheinung der 7 Schalenengel mit ihren Plagen eine Wiederholung sehen der 7 Trompetenengel und ihrer Plagen, und wie er dort wegen der von allerlei Veränderungen begleiteten Wiederholung auf einen verschiedenen Ursprung der Stücke schliest, so sollte er das consequent auch hier thun. W. findet es ja auch befremdend, dass 11, 19 und 15, 5 Wiederholungen so epochemachender Art sich finden und dass, bei der 6. Trompete und bei der 6. Schale gleichmässig verheerende Mächte vom Euphrat ausgehen. Warum zieht er daraus nicht die Consequenz, die er in andern Fällen zieht? Die Erscheinung der 7 Schalenengel steht auch in gar keiner einheitlichen Beziehung zu der Erscheinung der 7 Trompetenengel, sonst müssten jene eine gesteigerte Fortsetzung der Plagen bringen, welche diese gebracht. Das ist aber keineswegs der Fall, vielmehr hebt die Entwicklung in c. c. 15 und 16 einfach wieder von vorne an. Zur Erklärung der ganzen auffallenden Erscheinung muss man davon ausgehen, dass die c. c. 15 und 16 wie 15, 2; 16, 2. 10. 13 (16) beweisen, vom gleichen Verfasser sind, wie c. 13. Der Verfasser von c. 13 hat, nachdem er dieses seine eigene traurige Gegenwart beschreibende Capitel an seinem jetzigen Platz, d. h. hinter c. 12 und damit hinter den 7 Engeln mit den 7 Trompeten, eingereiht hatte, sich veranlasst gesehen, von dieser seiner Gegenwart aus, die er noch nicht unmittelbar für das Ende selbst halten konnte, den durch eine Reihe von Plagen hindurch gehenden Weg zum Ende zu beschreiben, und dies hat er in Nachamung der 7 Trompetenengel gethan in der Vision von den 7 Engeln mit den 7 Zornschalen. Ebenso

ist es eine unrichtige, an und für sich schon unglaubliche Behauptung W.'s, dass der Verfasser, der doch ausdrücklich erklärt, dass die drei letzten Trompeten die drei Wehe bringen 8, 13, der ferner nach dem ersten Wehe ebenso ausdrücklich erklärt, das nun noch zwei Wehe kommen, 9, 12, der sodann nach dem zweiten Wehe noch bestimmt das dritte ankündigt 11, 14 — dass dieser Verfasser nur die beiden ersten Wehe ausführe, das dritte dagegen überhaupt nicht bringe. Das erste Wehe wird gebracht durch den 5. Engel, 9, 1—12, das zweite durch den 6. Engel, 9, 13—21, woran sich, da c. c. 10 und 11 offenbare Interpolationen sind, als Schluss- oder Übergangsvers 11, 14 schliesst. Das 3. Wehe bringt, 11, 15, der 7. Engel. Zu diesem Wehe bildet 11, 15—19 die Einleitung. Wo ist nun das Weitere? Die Capitel 12 und 13 sind, wie auch W. zugesteht, fremden Ursprungs, es fragt sich also, ob wir nicht in c. 14 die Fortsetzung zu 11, 19 haben. Ich glaube, dass das so evident als nur möglich ist. Schon in 11, 19 ist damit, dass sich der Tempel Gottes im Himmel öffnet, und die Bundeslade erscheint, angedeutet, dass das dritte Wehe mit einem Gnadenact eingeleitet wird. Dieser Gnadenact erfolgt nun in c. 14. Und zwar ist er ein doppelter und besteht erstens darin, dass das Lamm auf dem Berg Zion erscheint zum Schutz der 144,000 von der Erde Erkauften, die es um sich sammelt, zweitens darin, dass in letzter Stunde noch allen, die auf der Erde wohnen, Gelegenheit zur Bekehrung gegeben wird. Dann folgt das Wehe selbst, erstens als Gericht über die Stadt Rom (14, 8 cf. 14, 20), zweitens als Gericht über die Welt überhaupt (14, 14—20). So ist also ganz unzweideutig, dass c. 14 die Fortsetzung und Vollendung der die Grundlage unserer Schrift bildenden Entwicklung enthält, m. a. W. dass es zur Urapokalypse gehört. Von da aus aber wird dann weiterhin deutlich, dass wir c. 14 nicht mehr in vollkommen ursprünglicher Gestalt sondern überarbeitet vor uns haben. Zuerst sind in 14, 1 zu streichen die Worte *αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα* mit Rücksicht auf 7, 2 ff., wo die Knechte Gottes nur mit dem Siegel Gottes nicht auch des Lamms bezeichnet werden. Dafür dass diese Worte nachträglicher Zusatz sind, spricht namentlich das Beispiel von 6, 16 f., wo an der störenden Doppelheit des *τῆς ὀργῆς* in Vers 16 und 17 und an der offenbar

älteren Lesart *αὐτοῦ* (statt *αὐτῶν*) in Vers 17 auch äusserlich deutlich zu sehen ist, dass die Worte *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* nicht ursprünglich sind. Diese Interpolationen gehen auf den Verfasser der c. c. 13; 15; 16; 21, 9 ff.; 5, 11—14 etc. zurück, wo wir überall diese geflissentliche Hervorhebung und Gleichstellung des Lamms mit Gott finden. Ebenso bilden eine nachträgliche Einschaltung die Verse 14, 4, 5, welche die 144,000 nur als die Erstlinge der für Gott Erkauften darstellen, während sie sowohl nach 14, 3 als nach 7, 2 ff. alle von der Erde Erkauften repräsentiren. Dass wir uns bei diesen Interpolationen in 14, 1 und 14, 4. 5 auf c. 7 berufen, wird W. vielleicht nicht gelten lassen, denn nach ihm soll ja das ganze c. 7 ein dem ursprünglichen Zusammenhang fremdes Stück sein. Aber dass auch 7, 1—8 nicht ursprünglich sei, ist einfach nicht richtig. Es lässt sich dafür nicht der mindeste Grund anführen, vielmehr wird die Ursprünglichkeit dieses Stücks garantirt durch den auch von W. nicht angefochtenen Vers 9, 4. Eingeschaltet sind in c. 7 nur die Verse 9—17, welche die Verse 7, 1—8 voraussetzen und corrigiren. Der Urapokalyptiker hat als strenger Judenchrist durch das Blut des Lamms überhaupt nur die 144,000 aus den 12 Stämmen Israel, also nur eine verhältnissmässig beschränkte Anzahl Judenchristen, erkauft sein lassen und auf die Heiden(christen) nur insofern Rücksicht genommen als er vor Einbruch des Endgerichts sie noch insgesammt zur Bekehrung auffordern lässt. Das hat man später, da der Standpunkt überhaupt universalistischer geworden und thatsächlich die Heidenchristen den grossen Bestand der Kirche bildeten, verbessern müssen und darum ist nicht nur 7, 7—17; 14, 4, 5 eingefügt worden, sondern in diesem Sinn ist auch schon 5, 9 corrigirt worden, wo es, wie ich in der prot. Kztg. zeigte, ursprünglich auch geheissen haben muss wie 7, 4: *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ*.

Auch diese Interpolationen verrathen alle dieselbe Hand und zwar gehen sie, wie 7, 7—17 durch die gesteigerte Stellung des Lamms beweist, auf den Verfasser von c. 13 etc. zurück (cf. S. 155 ff. meiner Schrift).

Ferner aber sind in c. 14 eingeschaltet die Verse 9—13. Vers 13 hat jedenfalls 9—12 zur Voraussetzung, die Verse

9—12 aber verrathen durch ihren Inhalt, sofern sie von der Anbetung des Thiers und seines Bildes und von der Annahme des Stempels seines Namens auf Stirn oder Hand handeln, unzweideutig ihren Zusammenhang mit dem auch von W. auf fremden Ursprung zurückgeführten c. 13.

Dieser Beobachtung von Interpolationen in c. 14 entspricht auf der andern Seite die Wahrnehmung, dass grössere Stücke aus c. 14 entfernt sind. Wenn man die genaue Übereinstimmung zwischen 14, 8 und 18, 1—3 vergleicht, so legt sich die Annahme nahe, dass c. 18, das ja auch W. von c. 17 trennt, ursprünglich auf 14, 7 gefolgt ist, und dass, als es nachträglich davon losgelöst wurde, nur noch 14, 8 als eine vorläufige Anzeige des Falls von Babel (Rom) stehen geblieben ist. Thatsächlich ist 14, 8 aber, wie der Wortlaut zeigt, gar keine vorläufige Anzeige, sondern die Einleitung zur Beschreibung des Falls selbst. Die Schilderung des zukünftigen Gerichts über Rom geht von 18, 1 bis 18, 24. Darauf folgt 19, 1—4 das himmlische Alleluja und die Anbetung Gottes wegen dieser Bestrafung der Stadt. Daran reihen sich 19, 5—10 ein erneutes Alleluja darüber, dass Gott König gewesen, die Ankündigung der Hochzeit des Lamms und die Schlussworte des Engels an den Apokalyptiker. Dieses erneute Alleluja ist aber in unmittelbarer Folge auf 19, 4 gar nicht recht motivirt, auch ist durch das Strafgericht über Rom nicht genügend erklärt, inwiefern Gott König gewesen. Das wird vielmehr nur erklärt, wenn er die Herrschaft über die Welt durch das Gericht über die Welt überhaupt angetreten hat (cf. 11, 15—19). So legt sich also die weitere Annahme nahe, dass zwischen 19, 4 und 5 ursprünglich der Abschnitt 14, 24—20 gestanden hat. In 14, 20 wird ja auch ausdrücklich gesagt, dass das Gericht über die Welt folgt auf das Gericht über die Stadt. Wie und warum dieser urspüngliche Zusammenhang verändert worden ist, das habe ich alles ausführlich genug S. 158 u. 159 meiner Schrift gezeigt. Mit diesen Bemerkungen glauben wir unseren Gegensatz gegen die Auffassung, welche W. von der Grundlage des Buches hat, genügend gekennzeichnet zu haben, wenn auch manches Hierhergehörige, weil von W. nicht berührt, nicht zur Sprache gebracht werden konnte.

Weitergehend haben wir zu den obenangeführten Vermu-

thungen W.'s über c. 10 zu bemerken, dass dieselben grundlos sind. In 10, 3, 4 haben wir einfach das Spiel apokalyptischer Phantasie. Es soll wohl damit das Jerusalem drohende Unheil angedeutet werden. In 10, 1 und 2 ist schon von vornherein das angelegt, was 10, 5 ff. und 10, 8 ff. kommt, es ist darum ganz und gar unwahrscheinlich, dass 10, 4 eine andere Weissagung ausgemerzt sei.

Ebenso unrichtig scheint uns, dass in c. 11 das Thier aus dem Abgrund unverständlich und darum für anticipirt zu halten sei. Capitel 11 ist, wie es selber deutlich angibt, in dem Stadium des jüdischen Kriegs beziehungsweise der Belagerung Jerusalems geschrieben, da man an dem Fall der Stadt nicht mehr zweifeln konnte, aber da der jüdisch-christliche Glaube doch noch am Gedanken einer Bewahrung wenigstens des Tempels festhielt. Damit werden wir, namentlich wenn wir in der Vision von den zwei Zeugen Ereignisse aus dem in der Stadt ausbrechenden Parteikampf verwerthet finden, zum mindesten in den Sommer 68 geführt, in dessen Beginn der Selbstmord Neros fällt. Da nun sofort nach Neros Tod der Glaube an seine Wiederkunft um sich griff, so hat gerade in unserem aus dieser Zeit stammenden Capitel das Thier aus dem Abgrund, das ja auch nach W. nichts anders als den wiederkommenden Nero bedeuten kann, seinen guten, verständlichen Platz. Diese seine Erwartung vom Thier, das aus dem Abgrund aufsteigen soll, hat dann der Verfasser von c. 10 und 11 in dem von ihm zur gleichen Zeit geschriebenen c. 17, wo allein noch vom Thier, das „aus dem Abgrund" aufsteigen soll, die Rede ist, näher erläutert. W. hat freilich über die Auffassungszeit von c. 17 eine andere Meinung, auf die wir später einzugehen haben. So kann also von einer Anticipation in dem Sinn, wie sie W. sich denkt, nicht die Rede sein. Und was die ähnliche Bemerkung W.'s in Bezug auf c. 12 betrifft, so hat, wie wir gezeigt haben und zeigen werden, der Verfasser von c. 12 das früher geschriebene c. 17 bereits gekannt und von da aus seinen Drachen mit 7 Köpfen und 10 Hörnern ausgestattet und über c. 17 hinaus noch den 7 Köpfen 7 Diademe gegeben. Das einzige, was ich W. zugeben kann, ist das, dass 12, 13—17 erst nachträglich zu 12, 1—12 hinzugekommen ist. Damit kehre ich zu einer Annahme zurück, die

ich selbst vorübergehend gehabt und von der ich mich durch die auf das Verhältniss von 12, 6 und 12, 13. 14 bezüglichen Bemerkungen Kübels (Ztsch. f. K W. u. K. Leben) hatte wieder abbringen lassen. Interpolirt ist indess schon, wie ich in meiner Schrift gezeigt, 12, 11, und es geht sowohl dieser Vers als der Abschnitt 12, 13—17 zurück auf den Verfasser von c. 13, der mit 12, 13—17 zu seiner in c. 13 geschilderten Gegenwart von c. 12 aus überleiten wollte (cf. besonders 12, 17 u. 13, 7). Dann habe ich nicht mehr nöthig c. 12 wegen Vers 17 unter Trajan zu setzen, sondern nun kann ich 12, 1—12 und die damit zusammengehörigen Stücke, d. h. namentlich den Abschnitt 19, 11 — 21, 8 (mit einigen Aussonderungen), früher ansetzen, jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems (12, 6), vielleicht, wenn man sich an die sonst nirgends wiederkehrenden 7 Diademe auf den 7 Köpfen des Drachen hält, unter Titus oder Domitian, der zwar der achte aber als der wiedererstandene Nero doch einer von den sieben ist. Bei diesen letzten Auseinandersetzungen sind wir bereits gelegentlich auf die Frage nach der *Zeit* der Apokalypse im Ganzen und ihrer einzelnen Theile im Besondern geführt worden. Beginnen wir mit dem Einzelnen.

W. ist im Anschluss an die Ausführung, die ich in der ersten Auflage meiner Schrift gegeben habe, geneigt, in den Reitern bei Eröffnung der vier ersten Siegel (6, 1 ff.) eine Anspielung auf die Reihenfolge der vier ersten Kaiser zu finden, zumal da das fünfte Siegel mit dem Klageruf der Märtyrer sich auf Nero deuten lasse. Ich habe diese meine Erklärung in der 2. Auflage meiner Schrift wieder aufgegeben. Schon beim ersten Reiter passt der Bogen, den er in der Hand hat, nicht auf Augustus, überhaupt auf keinen römischen Kaiser, beim 2. u. 3. Reiter hat die Deutung auf Tiberius und Gajus auch ihre Schwierigkeiten, beim vierten aber ist geradezu gesagt, dass der Reiter der Tod sei, gefolgt vom Höllengott. Die 4 verderbenbringenden Reiter sind vielmehr Unglücksfiguren, symbolische Repräsentanten der das Kommen des Endes andeutenden grossen Plagen und Strafgerichte, unter denen die Welt zur Zeit des Apokalyptikers zu leiden hat. Beim ersten Reiter weist der Bogen mit dem weissen Pferd und Kranz des Siegers auf den Partherkönig Vologäses, der im Jahr 62 die

römische Armee schlug, zur Capitulation zwang und durchs Joch gehen liess. Der zweite Reiter repräsentirt die Friedlosigkeit, der dritte die Hungersnoth, der vierte das verschiedenfach verursachte grosse Sterben zu jener Zeit.

Als eine Bestätigung unserer Erklärung des ersten Reiters muss es erscheinen, wenn W. selbst bei der 6. Trompete und bei der 6. Schale die Parthergefahr angedeutet findet.

Die Weissagungen über Jerusalem in c. 11 und über die Flucht des Weibes in c. 12 beziehen sich nach W. auf die Zeiten des jüdischen Kriegs. Das ist bei c. 11 klar, bedarf dagegen bei c. 12 zum mindesten einer näheren Erklärung. Das Weib, sagt W., ist das Volk Israel oder — nach meiner Deutung — Sion, wie 4 Esra 9 f. Dieses wahre Israel oder Sion sei aber in den Augen des Apokalyptikers damals repräsentirt gewesen durch die Judenchristen, und darum könne man bei der Flucht des Weibes nur denken an die durch den Krieg bedingte Flucht der Judenchristen aus Judäa. Fraglich könne nur sein, ob 12, 1—12 geschrieben sei nach der Flucht, um sie zu rechtfertigen oder vor der Flucht, um zu ihr aufzufordern.

Ich halte diese in alten Geleisen sich bewegende Deutung für verfehlt. Das Weib ist nicht das Volk Israel, auch nicht das wahre gläubige, früher jüdische, jetzt (juden-)christliche, Israel. Der Verfasser würde vom Volk Israel speciell auch von der judenchristlichen Urgemeinde zu viel sagen, wenn er es symbolisiren würde als das Himmelsweib, das mit Sonne Mond und Sternen geschmückt ist und andererseits vom Messias-Christus viel zu wenig, wenn er ihn einfach als Sohn des wahren Israel (vollends der judenchristlicher Urgemeinde!) darstellen würde.

Das Weib ist vielmehr die Stadt Jerusalem oder Zion (Mich. 4, 9. 10; Jes. 66, 7—9; 7, 14; 4. Esra 9 f.; cf. auch das weltliche unheilige Gegenstück Babylon—Rom in c. 17), die heilige Gottesstadt, die Stadt göttlichen Bundes, göttlicher Gnade und Verheissung. Die Stadt steht, wie durch die Zwölfzahl der Sterne angedeutet wird, zum zwölfstämmigen Israel in besonderer Beziehung, sie hat ihre konkrete Erscheinung im irdischen Jerusalem, deckt sich aber nicht mit demselben, ist vielmehr eine höhere Realität (cf. die verwandten Anschauun-

gen in Gal. 4, 26; Hebr. 11 u. 12; in der Apokalypse des Baruch u. im 4. Esra). Von da aus versteht sich das Weitere, vor allem das, dass der Messias als ein Sohn dieses höheren, heiligen, himmlichen Jerusalems vorgestellt wird. Wenn das Weib vor dem Drachen in die Wüste flieht, wo ihr eine Stätte von Gott bereitet ist, damit sie sich dort pflegen lasse 1260 Tage, so erklärt sich das durch die Zerstörung Jerusalems, durch welche die heilige Gottesstadt, welche die göttliche Gnade auf Erden repräsentirt, zwar von ihrem Platze vertrieben, aber, weil sie mit dem irdischen Jerusalem nicht unmittelbar identisch ist sondern sich zu ihm verhält wie die realgedachte Idee zur Erscheinung, nicht vernichtet ist. Sie ist ihrem Wesen nach unzerstörbar, sie ist jetzt nur dem Auge vorübergehend entzogen, muss aus der Verborgenheit, in der sie kurze Zeit unter göttlichem Schutze weilt, in kurzem wieder hervortreten.

Diese Flucht des Weibes in die Wüste bleibt, wenn man das Weib als das wahre Israel d. h. als die judenchristliche Urgemeinde fasst, unverständlich, denn sie ist nicht durch den Auszug der jerusalemischen Christen nach Pella erklärt, da die Wüste, in welcher Gott dem Weibe eine Stätte bereitet hat, die absolute geheimnissvolle Verborgenheit ist. Und ebenso bleibt bei jener Deutung völlig unverständlich, wie die Flucht des Weibes die grosse Krisis im Himmel, den Krieg zwischen Michael und seinen Engeln und dem Drachen und seinen Engeln zur Folge haben kann.

Weiterhin kommen nun hauptsächlich c. c. 13 und 17 als chronologisch wichtig in Betracht. W. findet hier mit Recht zweierlei Bearbeitungen desselben Bildes und er erhebt nun die Vorfrage, welche von diesen die ältere sei. Zwei Wahrnehmungen seien für die Entscheidung dieser Frage von Bedeutung: erstens die Verbindung des Thiers in c. 13 und 17 mit anderen Gestalten und zweitens das Verhältniss der beiden Capitel zur Weissagung bei Daniel. In c. 13 sei dem Thier ein zweites Thier zur Seite gestellt, ein falscher Prophet, der mit der Gestalt des Lamms betrügt, in Wahrheit aber dem Satan (bezw. dem Thier) dient. Während man ursprünglich den Antichrist nicht als heidnische Weltmacht sondern als falschen Messias gedacht habe, sehe der Verfasser von c. 13

das Werk des Satans bereits vor sich in der heidnischen Weltmacht. Da er aber doch den Betrug des falschen Messias nicht ganz habe aufgeben wollen, so trete ihm der falsche Prophet in der Phantasie wenigstens neben jenes Heidenthum als Diener und Helfer desselben. So trete also in c. 13 noch ein Übergangsstadium zu Tage zwischen dem jüdischen Antichrist und dem heidnischen Antichristenthum. In der Weissagung c. 17 dagegen sei jener jüdische Antichrist — ein Beweis der fortgeschrittenen Zeit — bereits ganz verschwunden. Hier handle es sich nur noch um Rom und das römische Kaiserthum oder eigentlich nur noch um die Stadt Rom. Wie wenig wir es in c. 17 mit einer ursprünglichen Weissagung über das Thier zu thun haben, gehe übrigens schon aus der Einführung desselben 17, 3 hervor, welche gar nicht das Bild desselben aufbaue sondern nur in der Kürze daran erinnere. Nicht das Bild des Thiers werde in c. 17 aufgestellt sondern Erläuterungen zu demselben werden gegeben.

Dieser ganze erste Theil der Begründung der Ursprünglichkeit von c. 13 gegenüber von c. 17 ist nichtig. Gerade der Umstand, dass in c. 17 das Thier mit dem Weib verbunden ist, spricht vielmehr für die Ursprünglichkeit von c. 17. Denn durch diese Verbindung mit dem unzweideutig als Rom geschilderten Weib will der Verfasser von vornherein deutlich machen, dass das Thier die römische Kaisermacht bezw. ein römischer Kaiser sei. Der Verfasser von c. 17 muss zu dieser Verbindung des Thiers mit dem Weib greifen, weil das Thier mit den 7 Köpfen und 10 Hörnern in der Beziehung auf das römische Kaiserthum noch nicht geläufig ist. Der Verfasser von c. 13 dagegen hat diese Verdeutlichung nicht mehr nöthig. Wenn aber W. sagt, dass c. 17 das Bild des Thiers nicht aufgestellt sei wie in c. 13, sondern dass da nur Erläuterungen dazu gegeben werden, so ist das bis zu einem gewissen Grad richtig, aber nur in dem Sinn, dass die ganze Vorstellung vom Thier in c. 17 noch unentwickelt, in c. 13 dagegen entwickelter ist. In c. 17 (wie auch in c. 11) hat der Verfasser noch einfach den durch das Gerücht von Neros Wiederkunft bei ihm angeregten Gedanken vom Thier, das aus dem Abgrund aufsteigen wird. Er kann sein Auftreten noch nicht schildern, denn es ist noch nicht da, er kann nur erläutern,

dass es ein römischer Kaiser ist und zwar einer, der schon dagewesen und bald wiederkommen müsse. In all dem erkennt man das erste Anknüpfen an das eben aufkommende Gerücht von der bevorstehenden Wiederkunft Neros. Der Verfasser von c. 13 dagegen sieht die Todeswunde des Thiers bereits geheilt, sieht das Thier bereits vor sich in einer historischen Figur, kann darum auch bereits eine eingehende Beschreibung von demselben geben. Auch speciell darin, dass der Verfasser von c. 17 (und 11) das Thier „aus dem Abgrund" erwartet, haben wir ein ursprünglicheres Element, denn in dieser Vorstellung spiegelt sich noch der Eindruck, den Nero auf seine christlichen Zeitgenossen gemacht, in unmittelbarer Frische, während der Verfasser von c. 13 durch systematische Ausbeutung der vom Verfasser von c. 17 hergestellten Beziehung zu Daniel 7 unter anderem auch dazu kommt, das Thier aus dem Meer aufsteigen zu lassen. Endlich aber, wenn es doch nur das Gerücht von der Wiederkunft des einen Nero gewesen ist, was zu der Vorstellung von dem Thier unter den Christen den Anlass gab, so beweist c. 17 gerade auch dadurch seine Ursprünglichkeit, dass es nur von dem einen Thier spricht, das aus dem Abgrund aufsteigen soll. In c. 13 dagegen, wo von 2 Thieren die Rede ist, von denen das eine vom Meer, das andere vom Land aufsteigen soll, ist die Sache offenbar weitergeführt. Das 2. Thier ist hier vervollständigender Zusatz, nicht aber in c. 17 ausgelassen. Der von der Antichrist-Vorstellung aus geschöpfte Masstab W's ist völlig unsicher. Man kann sich die Entwicklung vielleicht mit noch mehr Recht auch so vorstellen, dass zuerst ein jüdischer Pseudomessias, dann ein Repräsentant der heidnischen Weltmacht als Antichrist gedacht wurde und dass die dritte Stufe erst die Verbindung beider Gestalten bildet. Dann würde eben c. 17 die zweite, c. 13 die dritte Entwicklungsstufe bilden. Aber der ganze Masstab ist überhaupt ein künstlich gemachter.

Den zweiten Hauptgrund für die Ursprünglichkeit von c. 13 gegenüber von c. 17 sieht W. darin, dass die Darstellung in c. 13 dem Danielbild noch entschieden näher stehe, während die Ausführung in c. 17 sich in jedem Betracht weiter von der Grundlage entferne. In Wahrheit spricht auch hier wieder die Sachlage gegen die Ursprünglichkeit von c. 13. Der Ver-

fasser von c. 17 schöpft die Vorstellung vom Thier, das aus dem Abgrund aufsteigt, gar nicht ursprünglich aus Daniel sondern aus dem Gerücht von der Wiederkunft Neros und benützt nur in zweiter Linie das Danielbuch, um den Gedanken, die ihm jenes Gerücht erweckt, einen vorstellungsmässigen Ausdruck zu geben, durch den sie zugleich einen Heimplatz in der göttlichen Offenbarung bekamen. Der Verfasser von c. 13 dagegen hat diese in c. 17 zuerst und nur primitiv versuchte Anknüpfung an Daniel consequent weiterverfolgt und dort alle Züge zusammengelesen, die auf den von ihm für den wiedererstandenen Nero gehaltenen späteren Kaiser einigermassen zu passen scheinen.

Die Schlussentscheidung über das Alter von c. 17 und 13 liegt aber in der Deutung des Inhalts. W. erkennt von vornherein an, dass diese Capitel auf geschichtliche Dinge gehen. Welches ist nun die historische Situation hier und dort?

Für die Ursprungszeit von c. 13 sagt W. komme in erster Linie in Betracht der Kaiser, der getödtet sei und wieder lebendig werde. Dieser Kaiser könne nur Nero sein, wie nicht bloss die Zahl 666 sondern auch die in Asien verbreitete Sage von Neros Wiederkunft beweise. Damit werde man in die Zeit nach Neros Tod geführt, ohne dass sich ein näherer Termin festsetzen liesse. Sodann sei von Bedeutung die Zahl der 7 Köpfe des Thiers, da diese 7 Köpfe als freie Ergänzung des Danielbildes jedenfalls einen geschichtlichen Grund haben müssen. Der Verfasser habe das Bild des Thiers aus Daniel geschöpft und von da die 10 Hörner beibehalten, weil sie zum Bild gehören. Aber weil das römische Reich noch keine 10 Herrscher habe aufweisen können, hätten die 10 Hörner eine andere Bedeutung bekommen müssen. Sie seien mit 10 Diademen versehen und stellen dadurch eine zehnfache Königsgewalt dar, wobei der Verfasser an die Provinzen des grossen Reichs gedacht habe oder auch bloss im Allgemeinen die Grösse der Reichsgewalt in typischer Zahl habe andeuten wollen. Bedeutungsvoll dagegen sei, dass den 10 Hörnern gegenüber, die nicht mehr recht passten, ein dem Bild ursprünglich fremder Zug eingefügt sei, nämlich die 7 Köpfe mit ebensoviel Namen der Lästerung d. h. Personen oder Herrschern. Diese freie Ergänzung des Danielbildes sei gewiss historisch motivirt und von

da aus komme man auf Otho oder, wenn die 3 Usurpatoren nicht gerechnet seien, auf Vespasian und Titus. Doch sei nicht nothwendig, dass der Verfasser schon beide als aufgetreten vor sich habe. Er könne den letzten als noch zukünftig aus irgend einem Grund gerechnet haben, so dass er dann unter Vespasian geschrieben hätte.

Hier hat sich wiederum, wie m. E. für jeden Unbefangenen klar zu Tage liegt, W.'s Urtheil stark verirrt. Denn wenn etwas deutlich ist, so ist es das, dass nicht in c. 13 sondern in c. 17 die 7 Köpfe als neuer Zug eingeführt und betont sind und dass nicht in c. 13 sondern in c. 17 im Zusammenhang mit jener Einführung der 7 Köpfe die 10 aus Daniel geschöpften Hörner zurückgestellt und umgedeutet sind. In c. 17 sind die 7 Köpfe vorangestellt und wird mit ihrer Hilfe die ganze Bedeutung des Thiers entwickelt, die 10 Hörner dagegen werden als weniger bedeutungsvoll in die zweite Linie gerückt und ausdrücklich umgedeutet auf Könige, welche künftig auf eine Stunde die Königsgewalt bekommen werden mit dem Thier und diesem helfen werden, das Lamm zu bestreiten aber auch die Buhlerin mit Feuer zu verbrennen. Ebenso finden wir auch noch in c. 12 die 7 Köpfe vorangestellt und, um zu zeigen, dass damit 7 Könige angedeutet sind, 7 Diademe darauf gesetzt.

In c. 13 dagegen stehen die 10 Hörner voran, die 7 Köpfe an zweiter Stelle. Die 10 Hörner werden auch nicht umgedeutet wie in c. 17 sondern extra noch mit 10 Diademen ausgestattet.

Eben daran, dass der Verfasser von c. 13 im Unterschied von c. 17, wo bloss von Namen der Lästerung auf dem Thier überhaupt die Rede ist und im Unterschied von c. 12, wo bloss die Diademe auf den 7 Köpfen sich finden, beide Merkmale sowohl die Namen der Lästerung als die Diademe in seine Schilderung aufnimmt und erstere auf die 7 Köpfe letztere auf die 10 Hörner stellt, sieht man noch deutlich, dass der Verfasser von c. 13 bereits die c. c. 17 u. 12 vor sich gehabt hat. Hätte nun der Verfasser von c. 13 bloss die 10 Provinzen des Reichs oder noch allgemeiner die Grösse desselben überhaupt andeuten wollen, so hätte er ganz ruhig bei den 10 Hörnern des Danielbildes stehen bleiben können, ohne sie noch besonders mit Diademen auszustatten. Da er aber das letztere

that, so will er deutlich damit 10 Könige oder Kaiser bezeichnen, denn Diademe zu tragen ist nur die Sache von Königen und Kaisern. Und da er weiter die 10 Hörner mit den 10 Diademen nachdrücklich voranstellt, so muss man in diesen 10 Hörnern mit den 10 Diademen das hauptsächlichste Merkmal zur Bestimmung der historischen Figur sehen, die der Verfasser im Auge hat. Sind mit den 10 Hörnern und den 10 Diademen 10 Könige angedeutet, so bleiben darum die sieben Köpfe doch nicht unerklärt. Die 7 Köpfe, von denen der Verfasser die 7 Diademe, die in c. 12 darauf sitzen, wegnimmt und die er dafür mit den Namen des Lästerung ausstattet, die in c. 17 auf dem Thier überhaupt stehen, sind 7 von den 10 Königen, in denen der widergöttliche Character dieses Königthums besonders hervorgetreten. Welches sind nun die 10 Könige? Man kan nur an römische Kaiser denken. So kommt man, je nachdem man die 3 Usurpatoren rechnet oder nicht rechnet, auf Domitian oder Hadrian. Sie tragen die 10 Kronen ihrer Vorgänger und ihre eigene Krone ist nur eine von den 10, da ja der betreffende Kaiser im Sinn des Verfassers von c. 13 nur der wiedererstandene Nero ist. Die ganze Beschreibung des Thiers in c. 13 weist nun mit aller Bestimmtheit auf Hadrian. Der Verfasser von c. 13 stützt sich in dieser seiner Beschreibung allerdings wesentlich auf Daniel, aber er entnimmt aus Daniel eben diejenigen Merkmale, die ihm auf den Kaiser, den er im Auge hat und bereits vor sich sieht, zu passen scheinen. Gerade das aber, dass der betreffende Kaiser so fast von selbst den wesentlichen Zügen des Danielbildes entspricht, ist dem Verfasser ein Beweis für seinen antichristlichen Charakter. Der Verfasser von c. 13 lässt vor Allem sein Thier nicht mehr wie der Verfasser von c. 11 und 17 aus dem Abgrund sondern in engerem Anschluss an Daniel aus dem Meer aufsteigen, weil ihm das gerade für Hadrian speciell bezeichnend zu sein scheint. Denn dieser Kaiser wird wegen seines an Adria erinnernden Namens auch in den sibyllinischen Büchern mehrfach als der Mann bezeichnet, der den Namen des nahen Meeres führt oder vom Meere kommt und man kann überdies daran erinnern, dass Hadrian, als er im Herbst 129 zur See nach Ephesus kam, für den kleinasiatischen Zuschauer — und ein Kleinasiate ist jedenfalls unser

Verfasser — thatsächlich aus dem Meer aufstieg. In Vers 2 wird das Thier geschildert als Beherrscher des satanischen römischen Weltreichs, das die Macht der 4 danielischen Weltreiche in sich vereinigt. Vers 3a stellt den Kaiser dar als den wiedergekommenen Nero. Dann beginnt die Detailschilderung. Vers 3b und 4 bezieht sich theils darauf, dass Hadrian auf wiederholten weiten Reisen unter grosser Prachtentfaltung zur staunenden Bewunderung der Bevölkerung durch die Provinzen seines Reiches zog, theils auf jene gefürchtete Machtstellung, wegen deren er sich selbst rühmte, im Müssiggang mehr als andere mit den Waffen erlangt zu haben, und welche Dio characterisirt mit den Worten: *τήν τε γὰρ παρασκευὴν αὐτοῦ ὁρῶντες οὐδὲν ἐνεόχμωσαν.* Vers 5 geht auf die masslose Selbstvergötterung dieses Kaisers, der überall, wo er hinkam, den Kaisercult in jeder Weise beförderte und wahrscheinlich unmittelbar vor seinem Kommen nach Kleinasien im Herbst 129 das Olympieion in Athen eingeweiht, sein Bild neben dem des Zeus aufgestellt und den Titel Olympios angenommen hatte. Die 42 Monate (= $3\frac{1}{2}$ Zeiten oder Jahre) sind die vom Danielbuch her stereotype Zeitbestimmung für die dem Ende vorhergehende Herrschaft des Antichrist.

Vers 7 (cf. 12, 17) deutet die Verfolgung an, welcher unter diesem Kaiser hauptsächlich wegen des Kaisercults (13, 13—15) die Christen ausgesetzt sind, während die übrige Bevölkerung demselben zugethan ist (13, 8). Die Verse 9 und 12 enthalten nicht, wie W. meint, die Mahnung, dass sich die Heiligen nicht am Kampf gegen die römische Weltmacht betheiligen sollen sondern einen Trost für die Verfolgten durch den Hinweis auf das Schicksal, das nach Gottes Wort der Verfolger wartet.

Auf Hadrian werden wir nun aber auch gewiesen durch die Zahl 666. Nach meiner Ansicht enthält die Zahl 666 beziehungsweise 616 (Irenäus) sowohl die hebräisch geschriebenen Namen Neron oder Nero Kesar als Trajanus oder Tirjon Hadrianus. Dass die letzteren officiellen, auf Münzen und Inschriften stehenden Namen Hadrians ebenso glatt ja noch glatter in 666 oder 616 aufgehen als die ersten, hat man mir zugegeben. Dafür aber dass beide Namen in der Zahl enthalten sein müssen, gebe ich (cf. prot. Kztg.) die folgende Begründung.

Die Verse 13, 3. 13. 14 legen, wie auch W. annimmt, es von vornherein nahe, in der Zahl des Thiers, in 666 den Namen Neros zu suchen und die Zahl ergibt ja auch Neron Kesar. Wenn nun aber der Apokalyptiker den wiedererstandenen Nero zunächst nur im Geist, noch nicht in der Wirklichkeit gesehen hätte, wenn also Nero thatsächlich immer noch todt gewesen wäre, so liesse sich nicht nur die ganze ausgeführte concrete Schilderung das ersten Thiers und des ihm dienenden zweiten sondern namentlich auch die Verhüllung des Namens durch die Zahl 666 nicht begreifen, da nach dem Tod Neros sein Name ganz ruhig auch in recht ungünstigem Zusammenhang genannt werden konnte, wenn nur der regierende Kaiser damit nicht in Verbindung gebracht wurde. Sowohl jene ausgeführte Schilderung als diese Verhüllung des Namens durch die Zahl erklärt sich erst, wenn der Verfasser einen späteren d. h. den zu seiner Zeit regierenden Kaiser als den wiedererstandenen Nero erkannte. Bekommt so aber die Zahl 666 ihre volle Bedeutung nicht erst dann, wenn neben den Namen Neron Kesar zugleich auch noch der Name jenes späteren, vom Apokalyptiker für den wiedererstandenen Nero gehaltenen Kaisers in ihr enthalten war? Dass das der Fall sein muss, scheint uns aus 13, 18 hervorzugehen. Die Zahl 666 bildet hier die Spitze, den Höhepunkt der ganzen Ausführung in c. 13. Mit ihr wird gleichsam der letzte, bedeutendste, dem Beweis des Verfassers dienende Trumpf ausgespielt. Darum auch die umständliche Einführung der Zahl, der energische Hinweis auf ihren tiefen Inhalt und ihre Wichtigkeit: Hier ist Weisheit, wer Verstand hat, erwäge die Zahl des Thiers! Dieser Stellung und Bedeutung der Zahl 666 würde es nun gar nicht entsprechen, wenn dieselbe entweder bloss den Namen Neron Kesar oder aber bloss den Namen Trajanus Hadrianus enthalten würde. Denn im ersteren Fall würde sie bloss undeutlicher dasselbe enthalten, was schon 13, 3. 13. 14 viel bestimmter angegeben ist, im zweiten Fall würde sie gleichfalls den Namen des Kaisers, den die Zeitgenossen des unter Hadrian schreibenden Apokalyptikers viel leichter aus der ganzen übrigen Schilderung abnehmen konnten, eher verdunkeln als verdeutlichen. In beiden Fällen aber hätte die Zahl 666 überhaupt nicht den Character eines Arguments, eines Beweises sondern nur

den einer gewöhnlichen, für das Ganze nicht eben wertvollen Angabe, einer blossen Behauptung, für deren Verständniss weder viel Weisheit noch viel Erwägung nöthig war. Dagegen bekommt die Zahl einen tiefen Inhalt, eine geheimnissvolle Bedeutung, wird sie zu einem die bisherige Beweisführung zum Abschluss bringenden Argument, wenn sie die beiden Namen enthält. Die wunderbare Thatsache, dass die beiden schon durch die vorhergehende Ausführung nahegelegten Kaisernamen in *einer* Zahl, in 666 zusammentreffen, macht es für den Gematristen zweifellos, dass zwischen den beiden Namen auch ein tieferer Zusammenhang besteht, dass Hadrian wirklich der wiedererstandene Nero ist. Weisheit ist nöthig, um zu erkennen, dass die Zahl beide Namen enthält und um die volle Bedeutung dieser Thatsache zu begreifen. Was das zweite Thier in c. 13 betrifft, so erklärt W., dass dasselbe allerdings nur noch ganz äusserlich an das Bild vom Widder mit den 2 Hörnern in Daniel 8 angeknüpft sei. Was es sein soll, sei 13, 11 ausgedrückt durch die 2 Merkmale, dass es vom Lande aufsteige und den Gegensatz in sich vereinige, einem Lamm und zugleich einem Drachen zu gleichen. Seiner Abkunft nach gehöre es also nicht dem Satan sondern dem Reich Gottes an. Seinem Wesen nach sei es der falsche Prophet, der mit der Gestalt des Lamms betrüge und dem Satan diene, dadurch dass es der widerchristlichen Macht beistehe und die Menschen dazu verführe. Schon damit sei gegeben, dass wir es hier nicht mit einer historischen Gestalt sondern mit einem Phantasiebilde zu thun haben. Ein solcher Lügenprophet sei zwar erwartet worden aber in der Geschichte niemals aufgetreten. Das Bild sei frei auf Grund der alttestamentlichen Stellen 1 Kön. 18, 38; 2 Kön. 1, 10; Dan. 3, 6 u. Deut. 6, 8 ausgemalt. Diese Auskunft W's, dass wir es bei dem 2. Thier mit keiner historischen Person zu thun haben, ist bequem und wohlfeil aber doch schwerlich richtig. Die Schilderung des 2. Thiers ist trotz der apokalyptischen Sprache, die sich zum Theil alttestamentlicher Typen bedient, eine so concrete, dass auch hier ebenso nothwendig auf eine historische Person als Grundlage geschlossen werden muss als bei dem ersten Thier in c. 13. Schon zu der eigenthümlichen Verbindung des zweiten Thiers mit dem ersten kann gar nichts anderes als eben eine historische Thatsache den Anlass gege-

ben haben. Hätte es sich für den Verfasser von c. 13 bloss darum gehandelt, das alte antichristliche Bild vom Pseudopropheten mit dem neuen von der heidnischen Weltmacht zu vereinigen, so hätte er, da es nach W. ja doch nur eine Phantasiegestalt sein soll, die beiden Bilder ohne Schwierigkeit in eines verschmelzen können. Der Verfasser von c. 13 sieht vielmehr neben dem als erstes Thier beschriebenen Kaiser und im Zusammenwirken mit ihm noch eine zweite Persönlichkeit von solcher Bedeutung und von so entschieden antichristlichem Character, dass er dadurch veranlasst wird, sie neben dem ersten Thier als zweites in seine Darstellung aufzunehmen. Er zeigt dabei, wie eine Reihe von Merkmalen, die als antichristliche feststehen, auf diese Person Anwendung finden, wobei man aber noch deutlich sieht, wie die historischen Züge zum Theil tendentiös urgirt und in die gegebene Form künstlich hineingezwängt werden.

Auch der Hauptgrund, den W. gegen den historischen Character des zweiten Thiers anführt, ist nicht zutreffend. Wenn das Thier 2 Hörner trägt wie ein Lamm, so wird damit keineswegs seine Abkunft vom Reiche Gottes angedeutet. Hätte der Verfasser von c. 13 hier an einen aus dem Reich Gottes, aus dem Christenthum selbst hervorgehenden Pseudopropheten gedacht, so hätte er einen so gräulichen Abfall wohl ganz anders angedeutet und gebrandmarkt. Auch von einem Hervorgehen dieses zweiten Thiers aus dem Judenthum findet sich keine Spur. W. schliesst überhaupt aus jenem Merkmal viel zu viel, schon insofern als er es sowohl für die Abkunft als für das Wesen desselben verwerthet. Aber auch für das Wesen des Thiers darf man nicht allzuviel daraus entnehmen. Mit den 2 Hörnern wie ein Lamm wird nur in pointirter Weise ausgedrückt, dass die Persönlichkeit eine gute Aussenseite hat, durch die man sich leicht über seinen wahren Character täuschen lassen könnte.

Ich habe nun gemeint in dem zweiten Thier Tiberius Claudius Herodes Atticus erkennen zu müssen, der wahrscheinlich Ende 128 oder Anfang 129 von Hadrian als legatus Augusti mit der Vollmacht eines Provincialstatthalters zur Verwaltung und Reorganisirung der freien Städte Asiens abgesandt worden war. Auch heute halte ich nicht ohne Zustimmung ande-

rer an dieser Deutung als der befriedigendsten und wahrscheinlichsten fest. Ich bemerke zunächst, dass man Herodes nicht mit andern hervorragenderen Persönlichkeiten seiner Zeit, mit andern Provincialstatthaltern auf eine Linie stellen darf. Er ist, wie seine Biographie, wie grossartige Denkmäler und nicht wenige Inschriften zeigen, eine ungewöhnliche, in mancher Hinsicht märchenhafte Erscheinung, die das Grossartige, Phantastische suchte und liebte, aller Blicke auf sich zu ziehen suchte und auf sich zog [1]). Von ihm aus erklärt sich vor Allem, dass das zweite Thier vom Land aufsteigt, nicht nur insofern, als sein Name Atticus an Attica erinnert wie Hadrian an Adria, sondern auch insofern, als er damals, als Hadrian zur See nach Ephesus kam, bereits einige Zeit in Asien sich befand. Seine Stellung erklärt, dass er alle Befehle des ersten Thiers vollzieht. Dass er 2 Hörner hat wie ein Lamm, erklärt sich ebenfalls, denn er ist ein angestaunter Crösus von unglaublicher Freigebigkeit und Wohlthätigkeit, dabei redet er aber nach dem Urtheil des christlichen Apokalyptikers doch wie ein Drache, denn er ist ein ganz hervorragender, seine Mitwelt berückender Sophist und Rhetor, der seine Beredtsamkeit auch in den Dienst der Kaiservergötterung gestellt hat. Seine Stellung bringt weiter mit sich, dass er namentlich zur Zeit der Anwesenheit Hadrians in Asien den von Hadrian selbst so stark beförderten Kaisercult pflegte und gegen die demselben widerstrebenden Christen mit strengen Strafen einschritt. Ja es lässt sich von ihm erwarten, dass er in diesem Stück ein Übriges that, denn sein Vater war Priester der Divi und des augenblicklich regierenden Kaisers Hadrian in Athen (namentlich auch im Olympieion) und Herodes selbst ist seinem Vater in dieser Priesterwürde, die in der Familie erblich war, gefolgt. Was 13, 13 ff. über das Feuer vom Himmel, die Lebendigmachung des Bilds und das Sprechen desselben gesagt ist, so wird es sich dabei um Aufrichtung einer orakelnden Hadriansstatue gehandelt haben. Statuen sind dem Hadrian genug namentlich aus Anlass seiner Anwesenheit in Asien errichtet worden und ora-

1) Bei dem 2. Thier handelt es sich für den Apokalyptiker jedenfalls um eine ganz auffallende, Aufsehen erregende Erscheinung. Eine solche war aber H. A. schon durch sein Amt, denn dieses Amt war ein neues, aussergewöhnliches.

kelnde Statuen sind damals etwas gewöhnliches (Antinousstatue des Hadrian, Statuen des Neryllinus u. Proteus in Troas u. Parium). Durch das Feuerwerk aber, das man wohl gleichfalls in Verbindung mit der Statue zu bringen hat, sollte wohl Hadrian, der eben den Titel Olympios angenommen, als blitzeschleudernder Jupiter dargestellt werden (cf. Caligula, der mit Maschinen als Gott zu donnern liebte). In 13, 16 ff. aber ist das von Herodes Atticus geprägte und in Umlauf gebrachte Kaisergeld mit den Namen und gotteslästerlichen Titeln Hadrians benützt zu einem Gegenstück zu 7, 1 ff. [1]). Noch aber möchten wir zum Beweis für die späte Abfassung von c. 13 auf einen Punkt besonders zurückkommen. Die Art und Weise, wie in c. 13 und den damit zusammenhängenden Stücken (13, 7. 15; 14, 9—13; 15, 2 cf. 12, 11. 17). die Verfolgung der Christen beschrieben wird als eine allgemeine, acute, dauernde, als ausgehend von der römischen Kaisermacht und als bestehend in Zwang zum Kaisercult und Bestrafung der Widerstrebenden mit dem Tod, macht es ganz und gar unmöglich, diese Stücke in die vortrajanische Zeit zu setzen.

Was die Zeit von c. 17 betrifft, so geht W. davon aus, dass hier 7 Herrscher gegeben sind, von denen der sechste als der gegenwärtige Kaiser bezeichnet werde, während der siebente noch nicht aufgetreten sei. Der Wortlaut führe also dahin, dass der Verfasser, ja nachdem man rechne, unter Galba oder aber unter Vespasian schreibe. Man dürfe sich aber nicht an den Wortlaut halten. Denn die bestimmte Angabe über die kurze Regierung des siebenten zeige, dass wir es hier nur der Form nach mit einer Weissagung zu thun haben, während in Wirklichkeit die Sache bereits eingetroffen sei. Damit werde man über den siebenten Kaiser, den Nachfolger Galbas oder wahrscheinlicher Vespasians hinausgeführt, also über Titus. Der

---

1) Dass es sich in 18, 16 ff. im Grund um das Kaisergeld handelt, wird auch von Mommsen und Holtzmann anerkannt. Ist dies zugegeben, so scheint es sich näher darum zu handeln, dass man damals in Kleinasien (im Gegensatz zur bisherigen Gewohnheit genöthigt wurde, Kaisermünzen zu gebrauchen. Auch das lässt sich von H. A. aus erklären. Die freien Städte hatten nemlich eigenes Münzrecht und pflegten ihre Münzen eben mit den Stadtzeichen zu versehen. Darin dürfte nun gerade der kaiserliche Commissär H. A., dessen Aufgabe namentlich auch die Ordnung der Finanzen war, eine Aenderung gebracht haben.

Darsteller würde also unter Domitian schreiben. Das Thier werde ja auch geradezu als der achte bezeichnet, womit die Zählung der Personen verändert werde. Und da von diesem achten als eine vollendete Thatsache ausgesprochen werde: „er geht dahin ins Verderben", so weise das daraufhin, dass auch der achte d. h. Domitian bereits sein gewaltsames Ende gefunden habe. Wenn er dann doch zugleich als einer von den sieben bezeichnet werde, so frage sich, ob hier nicht die ursprüngliche Vorstellung von dem persönlich wiederkehrenden Nero umgedeutet sei in die von der Wiederkehr des Schreckensregimentes, welches Domitian für die Christen geführt habe wie einst Nero.

Ist diese Deutung richtig, so weiss man überhaupt nicht mehr, wozu c. 17 geschrieben ist. Die Ausführung, die freilich W. nicht speciell eigenthümlich ist, ist ein wahres Muster einer willkürlichen Erklärung. Der sechste Kaiser ist der zur Zeit des Verfassers von c. 17 herrschende. Damit kommen wir auf Galba oder, wenn man Galba, Otho, Vitellius nicht rechnet, auf Vespasian. Für Galba spricht 1, dass er der nächstliegende ist; 2, dass man unter Vespasian jene 3 wohl kaum schon einfach ignorirt haben dürfte; 3, dass der sechste Kaiser, obgleich der gegenwärtige, einer ist, von dem der Apokalyptiker nichts zu sagen weiss, was bei Vespasian doch gar zu auffallend ist; 4, dass c. 11, wo allein noch vom Thier „aus dem Abgrund" die Rede ist, ebenfalls unter Galba geschrieben ist.

Dass es sieben Kaiser sein werden, nicht mehr und nicht weniger, das wird dem Verfasser garantirt durch die Siebenzahl der Hügel und Könige Roms, zugleich auch wohl durch den typischen Charakter der Siebenzahl überhaupt. Dass aber auch der siebente, wenn er kommt, nur kurz regieren kann, das steht dem Verfasser einfach darum fest, weil er das Heraufsteigen des Thiers aus dem Abgrund natürlich in kürzester Frist erwarten muss. Die Wurzel des Glaubens an das aus dem Abgrund aufsteigende Thier aber ist das gleich nach Neros Tod auftauchende Gerücht von seiner bevorstehenden Wiederkunft. Dieses Thier ist der Zahl nach der achte Kaiser, aber sofern es nur der wiederkehrende Nero ist, thatsächlich einer von den sieben d. h. der fünfte. Dass von dem

Thier gesagt wird εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει ist kein Beweis dafür, dass es schon gekommen. Dass das der Fall sein werde, stand von vornherein dogmatisch fest. Vielmehr ist gerade das, dass nicht mehr gesagt wird als dieses selbstverständliche Allgemeine, ein Beweis dafür, dass der achte noch nicht gekommen. Dies ist die einfachste, dem Wortlaut von c. 17 allein gerechtwerdende, ohne irgend welchen Zwang durchzuführende Erklärung, der gegenüber jede andere als mehr oder weniger willkürlich sich erweist.

In dem folgenden c. 18, in dem Weheruf über die Stadt Rom als der grossen Babylon findet W. keine Anzeichen einer bestimmten Zeit. Er hält es, wie wir sahen, für ein mit der Grundlage nicht zusammenhängendes Stück. Demgegenüber haben wir bereits oben gefunden, dass es zur Grundlage d. h. zur Urapokalypse gehört. Und was die Zeit anbelangt, so lässt sich zweierlei ermitteln: erstens dass es nach dem Brand Roms im Jahr 64 geschrieben ist, da dieser Brand dem Gemälde in c. 18 zu Grunde liegt; zweitens dass es vor dem unter Galba geschriebenen c. 17 verfasst ist. Das letztere schliessen wir aus der Differenz zwischen 17, 16. 17 und 18, 9. An der letzteren Stelle heulen die Könige der Erde, die mit der grossen Babel Unzucht und Üppigkeit getrieben, über ihren Brand, an der ersteren Stelle dagegen hassen die mit dem Thier verbündeten Könige die Buhlerin und helfen dem Thier, sie mit Feuer zu verbrennen. In c. 17 haben wir einen Fortschritt, der durch den Fall Neros bedingt ist. Von Rom bei seinem Fall verlassen wird sich Nero bei seiner Wiederkunft an Rom rächen und die verbündeten Könige müssen ihm natürlich dazu helfen.

Endlich fragt sich noch wie W. über die Zeitlage der Sendschreiben denkt. W. bespricht zwei Punkte, die sich darauf beziehen, das Martyrium und die Häresе. Von Smyrna sei eine Verfolgung berichtet, die aber nur kurze Zeit, 10 Tage nach prophetischem Wort, dauere und nur zu Gefängniss einiger Mitglieder geführt habe. Das Martyrium des Antipas in Pergamon sei ein einzelner Fall. Von diesen Angaben aus lässt sich nach W's Ansicht kaum ein chronologischer Schluss ziehen. Wir können zugeben, dass die Angaben über Verfolgung und Martyrium, wie sie in den Sendschreiben vorkommen, auch

schon in der nächsten vortrajanischen Zeit, etwa unter Domitian erklärbar sind. Anders dagegen steht es mit der Härese. W. macht da geltend, dass die Nikolaiten oder Bileamiten der Sendschreiben sich auf keine der späteren gnostischen Sekten zurückführen lassen. W. gibt zu, dass Nikolaiten nicht der wahre Name jener Sectirer sei, er sei ihnen aufgetrieben. Der Name lasse darum uns vollkommen frei, die Sectirer zu suchen und zu finden, wo wir wollen. Da sei nun zu beachten, dass die älteste und beste Quelle Irenäus (Här. 3, 11, 1) bei der Lehre des Kerinth bemerke, noch vor ihm haben die Nikolaiten dasselbe gelehrt. Damit komme man auf historischen Grund. Denn Kerinth sei in Ephesus aufgetreten und zwar noch zur Zeit des Johannes. Stehe nun fest, dass Nikolaiten kein historischer Name sei, so lege sich von selbst nahe, dass dieselben nicht die Vorgänger seiner Lehre, sondern nur aus seiner eigenen Schule gewesen sein können. Nun gehöre nach den älteren Nachrichten zum Sichersten über die Lehre des Kerinth, dass der Ursprung der Welt und dass auch das Gesetz nicht von Gott sondern von einer weit von demselben entfernten Macht herrühre. Dass er daraus die practische Folge des Antinomismus gezogen, wissen wir nicht. Im Gegentheil hätten ihm Spätere eine halb judaisirende Lehre zugeschrieben; doch wohl nur aus Verwirrung. Um so bedeutsamer sei es, dass er in noch guter Quelle als dem Karpokrates ganz nahestehend bezeichnet werde, bei welchem letzteren dann sich die ausgebildete Lehre finde, dass alles erlaubt ja die Theilnahme an allem zur Befreiung der Seele nothwendig sei.

Diese ganze Ausführung bricht wiederum bei näherem Zusehen in sich selbst zusammen. Worin besteht nach Irenäus die Verwandtschaft zwischen Kerinth und den Nikolaiten? Wie er ausdrücklich angibt lediglich in der allgemein gnostischen Läugnung der Einheit Gottes.

Kerinth macht zwischen Gott und dem Weltschöpfer einen Unterschied, um mit Hilfe dieser Unterscheidung gewisse ihm unbequeme Theile des alttestamentlichen Gesetzes ausmerzen und so den reinen Mosaismus als mit der universalen christlichen Religion identisch erweisen zu können. In jener Unterscheidung und der damit zusammenhängenden Polemik gegen das Gesetz gleicht Kerinth dem Karpokrates. Aber bei Kerinth

ist der Dualismus kein so schroffer, richtet sich die Polemik nicht gegen das Gesetz überhaupt, vielmehr bleibt Kerinth ein Mann des (gereinigten) Gesetzes. Die halb judaisirende Lehre wird ihm darum auch keineswegs aus Verwirrung sondern mit Recht zugeschrieben. Die systematische Auflösung und Niedertretung aller sittlichen Ordnungen finden wir weder bei Kerinth noch in seiner Schule, wohl aber bei Karpokrates und seinen Anhängern. Da ist wie bei den Nikolaiten der schroffe Dualismus und im Zusammenhang damit der schrankenlose Libertinismus gelehrt. Diese Sectirer thun nach Irenäus genau das, was nach der Apokalypse die Nikolaiten thun: indifferentes coitus et multas nuptias induxerunt et negligentiam ipsorum, quae sunt idolothyta ad manducandum (Ir. adv. haer. I, 2, 32).

Darum hat auch schon Clemens von Alexandrien in den Nikolaiten der Apokalypse die Karpokratianer wiedererkannt. Diese Karpokratianer konnte der Verfasser der Sendschreiben, der unter dem Namen des Apostels Johannes schreibt, nicht beim rechten Namen nennen. Er musste ihnen daher einen Namen geben, der einerseits sie deutlich genug bezeichnete andererseits doch wieder für die apostolische Zeit, in der er zu schreiben vorgibt, passte. So nannte er sie Nikolaiten in Anknüpfung an den Diacon Nicolaus und die von ihm wohl eben unter den Karpokratianern ausgebeutete Überlieferung von der unsittlichen Haltung jenes Mannes. Diese Überlieferung ist aber wie die Apostelgeschichte und Clemens v. Al. beweist, eine nachträgliche Verdrehung des historischen Sachverhalts.

So führen uns die Nikolaïten darauf, die Abfassung der Sendschreiben etwa gegen 140 anzusetzen, womit die Angaben über die Verfolgung, die durch die ἄγγελοι angedeuteten Verfassungszustände, die Angaben über die Judenfeindschaft in Smyrna und Philadelphia, die wir einige Zeit später zur Zeit des Martyriums des Polykarp noch gerade so finden, trefflich stimmen. Dass die Sendschreiben der späteste, erst nach der unter Hadrian entstandenen Einschaltung hinzugekommene Bestandtheil der Schrift sind, beweist auch das literarische Verhältniss der Sendschreiben zu jener Einschaltung (cf. besonders 20, 7 ff. und Vers 16, 15).

Besprechen müssen wir nun aber noch einige allgemeine Gründe, welche für W. beweisend scheinen, dass die Apoka-

lypse ihrer Entstehung nach nicht viel über das erste Jahrhundert hinausgehe. Die Gesammtfarbe, der Geist, die Anschauung von der umgebenden Welt, die Luft gleichsam, in welcher sich die Schrift bewege, weise unverkennbar auf ihren Ursprung im ersten Jahrhundert hin. Im Einzelnen bemerkt W. darüber folgendes. Nicht über den Streit erhaben sei das Merkmal, dass die Logoslehre als etwas ganz Neues eingeführt werde, denn einen sicheren Beweis für die Ursprungszeit derselben gebe es nicht. Doch lasse sich immerhin aus dem Alter des vierten Evangeliums in dieser Richtung der Schluss ziehen, dass die Apokalypse kaum viel nach dem Ende des ersten Jahrhunderts abgeschlossen sein könne; denn gerade diese Einführung der Logoslehre gehöre sicher zum Spätesten, was das Buch enthalte.

Ich bin erfreut, dass W. mit mir die Logoslehre in der Apokalypse anerkennt und zum Spätesten darin rechnet. Wann sie hereingekommen lässt sich allerdings von ihr selbst aus nicht entscheiden, darum gilt es zu sehen, mit welchen andern Bestandtheilen des Buches sie im Zusammenhang steht. Da habe ich und zwar wohl mit fast allgemeiner Zustimmung gezeigt, dass 19, 13b eine Interpolation ist und ebenso glaube ich hinlänglich begründet zu haben, dass diese Interpolation mit den Sendschreiben im Zusammenhang steht.

Weiter weist uns nach W. in das erste Jahrhundert auch noch das apokalyptische Schema der Dreitheilung aller Zukunftserwartung, das unsere Schrift mit den synoptischen Apokalypsen gemein habe und das ebenfalls der Ordnung ihres letzten Verfassers zugehöre. Das ist schon ein bedenkliches Argument. Denn erstens ist nicht einzusehen, warum das Schema der Dreitheilung nicht auch im 2. Jahrhundert angewendet werden konnte und zweitens habe ich oben gezeigt, dass die Grundlage, die ich aus andern Gründen auch dem ersten Jahrhundert zuweise, ja in eine noch viel frühere Zeit als W. setze, gar nicht jenes von W. vorausgesetzte Schema der Dreitheilung hat.

Unter den inneren Merkmalen ist sodann nach W. besonders bemerkenswerth, dass der ganzen Schrift noch der Begriff der christlichen Kirche fehle, dass sie nur die zerstreuten Gläubigen inmitten der Welt und als Kern derselben den hei-

ligen Rest Israels kenne, während in dem apokalyptischen Hermabuch überall die Kirche das Subject sei, um dessen Zukunft es sich handle. Nun ist aber nach W. der Hirte wahrscheinlich keine einheitliche Schrift, eine Annahme, die ich vollständig theile und demnächst näher begründen werde. Da liegt nun aber die Sache thatsächlich so, dass gerade die ältesten Theile, die 3 ersten Visionen den Begriff der Kirche urgiren, während die späteren Theile ihn theils überhaupt nicht mehr haben theils nur noch in Anlehnung an jene ersten Visionen gebrauchen. Jene ältesten Theile des Hermabuchs aber gehören, wie sie selber ausdrücklich angeben, der Zeit des Clemens d. h. etwa Domitians also gerade der Zeit an, in welche W. frühstens die Abfassung der Apokalypse setzen will. Dieses argumentum e silentio bedeutet also nichts. Noch weniger halten die beiden weiteren Argumente W.'s Stand. Die Christusgläubigen seien die wahren Juden, die wirklichen Juden massen sich den Namen mit Unrecht noch an. Die Feindschaft gegen sie sei ein Grundzug, der sich nicht stärker aussprechen könne als in der Erwartung, dass der falsche Prophet in den Dienst des Heidenthums treten werde. Sie sei die Erwiderung des Hasses der Juden selbst und die Macht, welche gerade dieses Verhältniss noch in den Gedanken der Christen habe, entspreche ganz den Zuständen nach der Zerstörung Jerusalems.

Dagegenüber sage ich: Solange die Christen die alttestamentlichen Verheissungen für sich in Anspruch nahmen, lag namentlich für einen Christen jüdischer Herkunft nichts näher, als in der Polemik mit den Juden die Christen als das wahre Israel zu bezeichnen und die Juden dieses Namens für verlustig zu erklären. Die Polemik und der Hass zwischen Juden und Christen hat sich im 2. Jahrhundert nur gesteigert. Was aber der falsche Prophet in c. 13 mit den Juden zu thun haben soll, ist nicht einzusehen.

Auch dem Römerreich gegenüber sagt W., seien die Eindrücke des ersten feindseligen Zusammenstosses überall lebendig. Im zweiten Jahrhundert kehre nirgends eine Zeit wieder, die so unruhig und bange jeden Augenblick einen Ansturm dieser Gewalt zur Vernichtung des Glaubens erwarten konnte. Umgekehrt sage ich, gerade die Verfolgungen des 2. Jahrhun-

derts seit Trajan haben die römische Weltmacht als den Hauptfeind erwiesen. Da erfolgt der Zusammenstoss jeden Augenblick und blutig. Dass gerade von jenem Zeitpunkt ab die Apologieen auftauchen, während wir vorher keine haben, ist für sich allein beweisend, dass die eigentliche Krisis der römischen Weltmacht gegenüber erst im 2. Jahrhundert eingetreten.

Zum Schluss werfen wir noch einen Blick auf die Auffassung W.'s von der Entstehung der Apokalypse überhaupt. W. findet es wahrscheinlich, dass wir in der Apokalypse nicht sowohl, wie ich annehme, mehrfache Überarbeitungen einer Grundschrift als vielmehr eine Schrift vor uns haben, deren Verfasser vorliegende Stoffe verwandter Art gesammelt und in ein Ganzes gebracht habe. Diese Annahme vertrage sich am besten einestheils mit der Thatsache, dass doch der gesammte schwer zu vereinigende Stoff in den Rahmen eines äusserlich einheitlichen Verlaufs hineingedrängt sei, und weiter mit der andern, dass die inhaltvollen Hauptstücke fast jedes ganz für sich stehen, und daher mehr einer eigentlichen Sammlung als den Bestandtheilen gewisser Gesammtbearbeitungen gleichen. Ich sage umgekehrt: Die einheitlich verlaufende Grundlage erklärt sich gerade am besten daraus, dass der ursprüngliche Verfasser nicht Sammler war, sondern ungehindert durch die Rücksicht auf zu verarbeitendes Material frei nach eigener Idee arbeiten konnte. Daraus aber dass diese feste Grundlage bestand, erklärt sich auch weiter am besten, dass gewisse Bestandtheile des Buchs als spätere Zusätze so unvermittelt hineingezwängt wurden, denn ein Sammler, der einen gesammelten Stoff zu einem Ganzen verarbeiten musste, hätte vielmehr für Zusammenhänge und Übergänge sorgen müssen und gesorgt. Endlich aber sprechen die zeitlichen Ansätze W.'s nicht selbst für die Überarbeitungshypothese und gegen die Compilationshypothese? W. findet ja selbst in der Grundlage die Merkmale der frühesten Zeit: in den 4 Reitern (6, 1 ff.) die 4 ersten Kaiser, im fünften Siegel den Christenmord Neros, in der 6. Trompete und der 6. Schale die gerade unter Nero am meisten drohende Parthergefahr, in jenen eingezwängten Hauptstücken dagegen findet er überall spätere Zeiten angedeutet. Muss man da nicht annehmen, dass die Grundlage zuerst da war?

So wird man sich also mit W.'s Ausführungen unmöglich zufrieden geben können. Sie weisen überall über sich selbst hinaus. Aber dankbar sind wir dafür, dass W. nunmehr offen, entschieden und in motivirter Weise für die Theilung der Apokalypse eingetreten ist und für diese Hypothese das Gewicht seines Namens in die Wagschale gelegt hat.

Die Leser dieser Zeitschrift werden sich nun aber wohl der Besprechung meiner Schrift durch Herrn Dr. Rovers erinnern und fragen, wie es denn mit der Entkräftung der dort erhobenen Einwände stehe. Ich nehme mir darum die Mühe, dieselben im Einzelnen kurz zu beleuchten.

1, Dass ohne die Sendschreiben Johannes seine Apokalypse nicht an die 7 Gemeinden Asiens habe adressiren können (Ap. 1, 4), ist eine blosse Behauptung (153, 2).

2, Wenn Dr. R. (154) gegen meine Deutung des ersten Reiters (Ap. 6, 2) auf den Partherkönig Vologäses bemerkt: Maar zou dan werkelijk in het oog van een Joodsch-christen de overwinning door de Parthen op de gehate Romeinen behaald, een ramp mogen heeten, so scheint mir nichts klarer zu sein als das. Für einen Apokalyptiker, der die Strafgerichte Gottes über die Welt, speciell die römische hereinbrechen sieht, musste jene schmähliche, an Caudium erinnernde Niederlage der römischen Armee nothwendig als ein solches Strafgericht erscheinen.

3, Was die von mir gegebene, von R. (155, 1) bestrittene Bestimmung des Verhältnisses von Apok. 10, 7 zu Eph. 3, 4. 5 betrifft, so wird jeder Unbefangene zugeben müssen, dass die eine Stelle von der andern abhängig ist (cf besonders *μυστήριον*, *ὡς*). Und wenn nun statt der apokalyptischen Worte: *ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας* in der Ephesersstelle die Worte sich finden: *ὡς ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*, so hat man doch allen Grund anzunehmen, dass der Epheserbrief der abhängige Theil ist und unter engerem Anschluss an Am. 3, 7 jene Worte eben im Hinblick auf die Apokalypse und den *ἐν πνεύματι* (4, 1) redenden Apokalyptiker gebraucht.

4, Gegen meine Deutung des Weibs in Ap. XII auf Zion oder Jerusalem bemerkt R. (155, 4): Met de Moeder van den Messias is onzes inziens het ware Israël, type van de gemeente

van Christenen bedoeld. Demgegenüber möchte ich Herrn R. hauptsächlich an 4 Esra 9 f. erinnern, wo wir auch ein Weib haben, das aus Kummer über den Tod seines Sohnes (d. h. über die Zerstörung Jerusalems) in die Einöde geflohen und hier dem Esra erscheint und wo dann das Weib nicht nur als Zion ausdrücklich bezeichnet wird sondern wo auch noch an der Stelle des Weibes plötzlich eine auferbaute Stadt erscheint. Die weitere Begründung meiner Ansicht findet man im Vorstehenden.

6, Unverständlich ist mir die Ausführung R.'s S. 156 in dem Abschnitt: Vergis — der tweede. Jene eschatologischen Erwartungen sind nicht das Eigenthum des ursprünglichen Apokalyptikers einfach desshalb, weil die Stücke, in denen sie sich finden, aus literarischen und chronologischen Gründen nicht mit den vom Urapokalyptiker herrührenden Stücken zusamengehören können. Alle weiteren Fragen sind überflüssig.

7, Wenn ich geltend mache, dass der Verfasser von Cap. XII mit diesem Capitel die Weissagung in Cap. XI habe ergänzen wollen, so fragt R. (S. 456), warum dann der Verfasser von Cap. XII das Vorhergehende nicht gestrichen habe. Diese Frage sollte ein wissenschaftlicher Mann, der das Vorhandensein von Interpolationen überhaupt nicht leugnen aber auch wissen wird, dass wird dieselben wesentlich durch die vorhandenen Widersprüche erkennen, nicht erheben. Diesen Einwand könnte man der Pentateuchkritik gegenüber jeden Augenblick geltend machen.

8, Dr. R. behauptet S. 157, ich scheide 12, 11 aus dem Zusammenhang von c. XII aus, „da an jenem Satz jene geflissentliche Hervorhebung des Lamms sich beobachten lasse? Das ist einfach nicht wahr. Die Ausscheidung des Verses aus c. XII geschieht aus ganz andern S. 68 meines Buchs angegebenen Gründen. Allein die Zuweisung des Verses speciell zur nächstfolgenden Einschaltung geschieht S. 157 aus dem oben bezeichneten Grunde.

9, Auf derselben Seite führt Dr. R. an, dass ich bei der Vergleichung von Ap. 21, 7. 8 mit Bar. 49, 13—15 zu dem Resultat komme, dass Baruch mit seinen einfacheren eschatologischen Anschauungen der ältere sei und dass ich aus diesem Resultat den Schluss ableite, dass Baruch bald nach 70,

unser Überarbeiter aber erst unter Trajan geschrieben habe. Das ist wiederum unwahr. Ich sage allein, jenes Resultat stimme zu diesen chronologischen Annahmen. Diese selbst aber haben ganz anderswo ihre Begründung. Hinsichtlich des Baruchbuches stütze ich mich (S. 117) auf den Nachweis von Schürer, den R. wohl auch als Autorität in dieser Frage anerkennen wird, für den Überarbeiter habe ich selbst andere Gründe angegeben.

9, Ebenso ist es eine Unwahrheit, dass ich (nach R. S. 163) behaupte, die ignatianischen Briefe seien sicher nicht nach 140 geschrieben. Vielmehr sage ich S. 20. A. 1, dass ich der Datirung Harnacks ± 140 zustimme, aber das plus betonen möchte.

10, Bei meiner Bestimmung des Verhältnisses von Ap. 20, 13 zu 4. Esr. 7, 32. 33 fragt R. (S. 158): Hebben beiden misschien ook een gemeenschappelijke bron gebruikt, die verloren is gegaan? Ganz abgesehen davon, dass mein Urtheil über diese Berührung im Zusammenhang steht mit meinem Urtheil über eine andere, frage ich, warum soll man zu einer dritten unbekannten Quelle greifen, wenn sich aus den vorhandenen alles erklärt? So könnte man, wäre die dritte gefunden, nach einer vierten fragen.

11, Wenn ich den Verfasser von Ap. 21, 7. 8 an Eph. 5, 5 denken lasse, so fragt R. (S. 158):

Houdt V. misschien dezen Brief ook voor paulinisch? Das thut man doch aber nicht, wenn man ihn vor der trajanschen Zeit geschrieben sein lässt, und dass das zum mindesten möglich ist, werden ausser mir auch noch andere keineswegs unkritische Leute glauben.

12, Was das Referat des Herrn Dr. R. über meine Deutung von c. XIII auf Hadrian und Herodes Atticus betrifft, so muss ich die Leser bitten, sich darauf nicht zu verlassen, sondern lieber meine eigene Darstellung genau nachzulesen. Im Übrigen habe ich zu den einzelnen Einwendungen des Herrn R. gegen meine Deutung von c. XIII Folgendes zu bemerken.

a, Dass in c. XVII bei den 7 Häuptern und 10 Hörnern an 7 Könige bezw. Kaiser zu denken ist, das steht dort selbst zu lesen. Dass dagegen in c. XIII von 10 Kaisern die Rede ist, geht nicht bloss daraus hervor, dass die 10 Hörner vor-

angestellt sind sondern auch daraus, dass die 10 Hörner 10 Kronen tragen, wovon in c. XVII nichts sich findet. Diese letztere Differenz scheint R. (S. 159 f.) nicht bemerkt zu haben.

Unbegreiflich ist mir, wie Herr Dr. R., falls er sich schon öfter mit apokalyptischen Schriften beschäftigt hat, die Frage S. 160 oben stellen kann.

b, Wenn Dr. R. (159, 4) fragt, wie die Verse Ap. 13, 3. 14 auf Hadrian passen, so gebe ich darauf die klare Antwort: sofern der Apokalyptiker in Hadrian den durchs Schwert gefallenen Nero wiedererstanden sieht. Der wiedererstandene Nero kann doch bloss einer der Kaiser nach Nero sein.

c, Hinsichtlich der Steigerung des Kaisercults unter Hadrian bleibe ich bei meinem Urtheil und empfehle Herrn R. unter anderem Keim, Rom und das Christenthum zur Lecture.

d, Dass die Verfolgung unter Hadrian auf die Christen einen tieferen Eindruck gemacht hätte als das Blutbad unter Nero, habe ich nirgends behauptet.

e, Herr R. macht geltend, ich berufe mich mit Unrecht auf das Rescript Hadrians an Minucius Fundanus, da die Unechtheit desselben durch viele critici bewiesen sei. Allein Herr R. scheint nicht zu wissen, das das Urtheil über das Rescript auf Grund besseren Verständnisses desselben wesentlich sich geändert hat. Wieseler, Funk, Wagenmann u. a., auch der von R. am Schluss angerufene Weizsäcker vertheidigen die Echtheit.

f, Was das 2. Thier betrifft, so glaube ich wirklich gezeigt zu haben, was R. verlangt, nämlich dass H. A. in grossen Zügen dem in c. XIII gereichneten Bild das 2. Thiers entspricht. Wenn R. mir vorwirft, ganz vergessen zu haben, dass das 2. Thier wiederholt auch der Lügenprophet genannt werde, so ist das wieder eine Unwahrheit. Bei der Deutung von c. XIII hatte ich davon gar nicht zu reden, denn die Bezeichnung findet sich hier gar nicht. Dagegen habe ich mich bei Besprechung von c. XVI, wo die Bezeichnung zum ersten Mal vorkommt, darüber geäussert und bemerkt, dass die Bezeichnung dasselbe sage was XIII, 2—4.

13, Die Gründe, mit welchen R. S. 162 den streng judenchristlichen Charakter des Verfassers der von mir zur zweiten Überarbeitung gerechneten Stücke verficht, sind mehr als schwach.

Wie kann die Nennung von 12 Aposteln gegen Paulus ausgebeutet werden? Ist je von 13 Aposteln die Rede? Hat die ascetische Richtung nicht gerade in den paulinischen Briefen einen starken Anhaltspunkt? Lässt sich Ap. 22, 2 nicht selbst im Mund eines Heidenchristen denken? Im Übrigen möge Dr. R. in der Dogmengeschichte von Harnack die Ausführung über die Bedeutung der Apostel, speciell der 12 auch für die heiden-christlichen Gemeinden, S. 101 ff. nachlesen.

14, S. 162, 3 citirt R. meine Auesserung über das Verhältniss von Ap. 21, 14 zu Eph. 2, 20, lässt aber gerade den für die Beurtheilung des Verhältnisses wichtigen Schluss weg. Wenn er denselben genauer ansieht, überzeugt er sich vielleicht doch noch von der Richtigkeit meiner Bestimmung.

15, Dr. R. behauptet, (S. 163) dass der Tag des Herrn (Ap. 1, 10) nicht der Sonntag sondern der Tag der Wiederkunft des Herrn sei. Das werden ausser Rovers und Blom nicht viele Leute glauben. Wie soll man sich vorstellen, dass Jesus am Tag seiner Wiederkunft selbst das Bevorstehen dieser Wiederkunft dem Apostel Johannes prophezeit, damit die christlichen Gemeinden noch zur Busse ermahnt werden.

16, Dr. Rovers bestreitet meine Deutung der *ἄγγελοι* der Sendschreiben im Sinn von *ἐπίσκοποι*. Auch hier handelt es sich einfach um Gründe. Gegen die von Rovers, wie es scheint, beliebte Fassung der *ἄγγελοι* = Engel glaube ich unwiderlegliche Gründe vorgebracht zu haben, vornehmlich den, dass Gott oder Christus nicht durch einen Menschen an Engel Aufträge vermitteln lassen kann. Die *ἄγγελοι* = *ἐπίσκοποι* zu fassen, bleibt in meinen Augen die einzig mögliche Consequenz, bei welcher auch deutlich zu Tage tritt, warum *ἄγγελος* statt *ἐπίσκοπος* gesagt wird.

17, Wenn ich in dem Umstand, dass in dem Sendschreiben an Laodicea von dem die Stadt im Jahr 61 verwüstenden Erdbeben nicht die Rede ist, ein weiteres Argument dafür erblicke, dass das Sendschreiben erst viel späteren Ursprungs ist, so meint R. (S. 164), nach 7 Jahren seien die Spuren der Zerstörung verwischt und darum ein Hinweis darauf nicht mehr nöthig gewesen. Ich frage ernstlich, wird ein Bussprediger 7 Jahre nach einer solch' furchtbaren Katastrophe, es sich versagen, eine Stadt, auch wenn sie, ja gerade wenn sie sich

wieder erholt hat, daran zu erinnern? Man vergleiche doch 3, 17 ff.

18, Herr R. bestreitet, dass wir in der Apokalypse, speciell in Ap. 19, 13 eine Logoslehre haben. Vielleicht lässt er sich jetzt durch Weizsäcker, an den er appellirt, belehren, dass ich Recht habe.

Wenn Dr. R. am Schluss (S. 165, 1) fragt: Wie weet, hoe spoedig andere meeningen ook weder gewijzigd moeten worden, so kann ich ihm die beruhigende Versicherung ertheilen, dass jedenfalls *seine* Einwendungen mir zu keiner Aenderung Anlass geben.

Bergen bei Alkmaar,
Anfang September 1886. D. Völter.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Précis de l'Histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge par CHARLES SCHMIDT, professeur émérite de la faculté de théologie de Strasbourg. Paris, librairie Fischbacher, 1885.

Tot de — ten allen tijde zeldzame — strikt „objectieve" beoefenaars der kerkgeschiedenis, die bij hun onderzoek uitsluitend worden geleid door een grondige en nauwgezette studie der bronnen, behoorde in het eerste vierendeel onzer eeuw J. E. Ch. Schmidt, hoogleeraar aan de universiteit te Giessen. Of de heer „professeur émérite de la faculté de théologie de Strasbourg" hierboven genoemd en schrijver van den „Précis de l'Histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge" dien hoogleeraar onder zijne voorzaten telt, is mij onbekend. Wel weet ik, dat ook hij door volijverigen kerkhistorischen arbeid aan een beroemden naam nieuwen luister heeft bijgezet. Leverde Charles Schmidt van 1841 tot 1882, naast een reeks korte monographieën, enkele werken van langeren adem — sinds 1838 verschenen er van zijn hand in onderscheiden tijdschriften tal van opstellen, die hem voorgoed een plaats verzekerden te midden der echt-wetenschappelijke mannen, wien het bij hun streven niet te doen is om den eigen persoon maar om de met ernst en trouw behandelde zaak. Dat wij recht hebben den Straatsburger professor onder die keurbende op te nemen, moge ten overvloede blijken uit de twee navolgende verklaringen, ontleend aan zijn handboek en die gemakkelijk met vele andere zouden kunnen vermeerderd worden: „Je ne cite que pour mémoire mon travail: Joh. Tauler von Strass-

burg. Hambourg, 1841; il contient quelques erreurs qui ne me permettent pas de le recommander (blz. 299, aant. 49)".

„Le pape Léon XIII, avec une libéralité qui l'honore, a ordonné la publication des registres des papes d'Avignon, d'après les archives du Vatican. On travaille en ce moment à ceux de Clément V. Les bulles de Jean XXII forment à elles seules 70 volumes manuscrits. Heureux ceux qui sont assez jeunes pour pouvoir profiter des lumières nouvelles que ces documents répandront sur l'histoire du quatorzième siècle (blz. 246, aant. 5)".

In de „Préface" wordt bericht, hoe het werk, dat wij hier beoordeelen, zijn ontstaan verschuldigd is aan een academischen cursus door Schmidt herhaaldelijk te Straatsburg gehouden. Niet bestemd om de vakgeleerden voor te lichten, maakt het op geen hoogeren titel aanspraak dan op dien van een „manuel concis, sobre, ne donnant que les faits les plus caractéristiques et ne mêlant au récit que peu de réflexions". Wij hebben het dus te ontvangen en te toetsen eenig en alleen in zijn hoedanigheid van kort begrip der Westersche kerkgeschiedenis tijdens de middeleeuwen; een soort van „guide aux étudiants, pour qu'ils pussent mieux suivre ou mieux se rappeler les leçons de leurs professeurs". Tevens spreekt de oud-hoogleeraar zijn verwachting uit, dat het boek misschien belang zal inboezemen „aux laïques, désireux de connaître, au moins dans ses grandes lignes, une période des plus importantes"; terwijl hij het volstrekt niet noodig vindt opzettelijk te betuigen, hoe hij heeft getracht naar onpartijdigheid — een onpartijdigheid, die, wel ver van te ontaarden in een „neutralité indifférente", veeleer gelegen is in een „équité qui n'exclut pas la liberté du jugement moral et religieux". Na te hebben verzekerd, dat hij zoo zorgvuldig mogelijk kennis genomen en in zijn geschrift ook melding gemaakt heeft van de jongste litteratuur tot zijn arbeid in betrekking staande, geeft Schmidt nog rekenschap waarom de lotgevallen der Grieksche kerk daarbij onverhaald zijn gebleven. „L'Église orientale a son génie propre, et depuis qu'elle s'est séparée de l'Église latine, son histoire particulière qui doit être étudiée à nouveau". Eindelijk noemt hij aan het slot zijner voorrede, bij wijze van aanbeveling, Hase's „Kirchengeschichte", door Flobert in het

fransch vertaald. Om verschillende redenen, zooals blijken zal, komt het mij niet ondienstig voor met dat standaardwerk van Jena's godgeleerde onze handleiding te vergelijken.

„Nova scribatur observatio"! Trouw is mij die stereotiepe aanmaning bijgebleven, indertijd vrij geregeld uit den mond van een mijner professoren opgevangen. Had ik haar kunnen vergeten, ik zou er ongetwijfeld aan herinnerd zijn geworden bij het raadplegen van Hase's „Lehrbuch". Diens schoolsche verdeeling van de tijdvakken der kerkhistorie in afgeronde paragrafen moest mij wel telkens doen terugdenken aan de vroegere collegebanken. Een vak van wetenschap op die wijze dosimetrisch te behandelen heeft, vooral in geschrifte, weinig aantrekkelijks. Het verbreekt den gewenschten samenhang, noopt tot herhalen en geeft, bij overdreven zucht naar splitsing, de vreemdste dingen te zien. Zoo vinden wij, om iets te noemen, door Hase een afzonderlijke paragraaf aan pausin Johanna gewijd! In dat voetspoor is ook Charles Schmidt getreden. Terwijl hij de geschiedenis der Westersche kerk gedurende de middeleeuwen „pour la commodité de l'exposition, et sans y attacher une importance exagérée" in *vier* perioden verdeelt — bij welke perioden het pausdom de spil vormt waarom zich alles beweegt — worden de bijzonderheden daaruit, die Hase in 132 §§ verhaalt, door Schmidt binnen ruim 100 §§ samengevat. Tot lof van den Straatsburger professor dient gezegd, dat hij zich, veel trouwer dan Jena's hoogleeraar, beijvert de „disjecta membra" aan elkander te koppelen door goed geschreven overgangen; zeker wijl hij aan zijn boek niet ten eenenmale het karakter wilde ontnemen van een „récit". Waarom echter niet beslist gebroken met den verouderden paragraaf-slenter? Nog iets. In zijn handleiding verzuimt Hase nooit, wanneer het onderwerp zulks meêbrengt, te verwijzen naar één of meer der voorafgegane §§, die dezelfde stof, doch met het oog op een vroeger tijdvak, behandelen. Schmidt laat dat dikwijls na; o. a. blz. 376, waar, naast paragraaf 88, de herinnering aan paragraaf 53 niet zou misplaatst zijn. Evenmin getroost hij zich de moeite om — één voorbeeld moge volstaan — bij zijn verzekering, blz. 236: „nous avons vu plus haut pour quelles causes Innocent III retarda son départ", het geheugen van den lezer tegemoet te komen met

een: „voyez p. 109", aan den voet der bladzijde gesteld. Kleine overtredingen, die nochtans in een leerboek niet van gewicht ontbloot zijn.

Dit, wat den vorm betreft; wij gaan over tot den inhoud van het werk. En dan moet ik doen opmerken, hoe het, bij nauwgezette lezing van den „Précis", mijn aandacht heeft getrokken, dat Schmidt, vooral in die gedeelten waar sprake is van „les faits les plus caractéristiques" niet slechts blijkt aan den leiband te loopen van Hase's „Kirchengeschichte", maar het ook noodig schijnt te vinden daaruit tal van volzinnen nagenoeg letterlijk over te nemen, zonder melding te maken van hun auteur. Gereed, daarvoor bewijzen bij te brengen, valt het moeielijk de keus te bepalen. Men vergelijke Schmidt's woorden: „Pendant les troubles qui éclatèrent après sa mort — er wordt gesproken over Stephanus, koning van Hongarije — le paganisme tenta de reparaître, mais il fut réprimé violemment (blz. 82)" met die van Hase [1]): „In den politischen Stürmen nach seinem Tode machte das Heidenthum einen gewaltsamen mit Gewalt zurückgetriebnen Versuch seiner Wiederherstellung (blz. 286)", waarbij Jena's professor zijn Straatsburger ambtgenoot evenwel overtreft door het schilderachtige der uitdrukking. Men plaatse Schmidt's verzekering: „Saint Bernard se justifia en alléguant les voies insondables de Dieu, et en attribuant les malheurs de l'armée aux croisés eux-mêmes, que leurs vices avaient rendus incapables de remporter des victoires (blz. 235)" naast Hase's betuiging: „Bernhard vertheidigte seine Wahrhaftigkeit durch die Berufung auf die Unergründlichkeit Gottes und durch die Anklage der Kreuzfahrer, die sich durch ihre Laster des Siegs unwerth gemacht hätten (blz. 231)" en het verschil in opvatting blijkt niet groot. Men leze bij Schmidt: „Boniface VIII avait l'esprit de Grégoire VII, mais il ne comprenait pas combien les temps étaient changés (blz. 241)" en bij Hase: „doch hat Bonifacius im Geiste Gregors gehandelt und nur übersehn, dasz die Zeit eine andre geworden war (blz. 305)"; bij Schmidt: „Et pourtant le saint-siège était encore assez respecté pour qu'Alexandre pût prononcer en arbitre entre l'Espagne et le Portugal, et partager

1) Bij gemis eener latere uitgave en terwijl de laatste nog niet voltooid is, ben ik genoodzaakt uit de derde, die van 1837, te citeeren.

entre les deux royaumes le nouveau monde qu'on venait de découvrir (blz. 353)" en bij Hase: „Er oder das Papstthum stand noch so hoch, dasz im Streite der Könige sein schiedsrichterlicher Spruch die neuentdeckte Welt zwischen Spanien und Portugal theilte (blz. 316)". Door beide hoogleeraren wordt op de aangehaalde plaatsen juist hetzelfde verzekerd, en niet eens „nur mit ein Biszchen andern Worten"! Nu en dan, als ware het te doen om een zoo getrouw mogelijke overzetting van den Duitschen tekst, volgt Schmidt Hase's „Lehrbuch" op den voet. Zoo luidt het bij hem, blz. 23: „le clergé, le peuple et les barons jurèrent *une fois de plus* (ik cursiveer) de ne jamais sacrer un pape sans l'aveu de leur patrice" en bij Hase, blz. 216: „die Römer schwuren *abermals*, keinen Papst zu erwählen u. s. w." Juist dat „abermals" zag ten onzent T. C. van der Kulk, bij zijn vertaling van Hase's kerkgeschiedenis, over het hoofd, toen hij (blz. 215) min-nauwkeurig den volzin aldus teruggaf: „de Romeinen zwoeren nooit meer een paus te zullen wijden zonder toestemming van den patricius".

Behalve Hase plundert de „professeur émérite" ook F. Ch. Baur. Een paar staaltjes tot bewijs. Na den predestinatiestrijd ten dage van Gottschalk geteekend te hebben, eindigt Schmidt zijn paragraaf met de verklaring: „Toute la différence se réduit à ceci: Gottschalk et ses défenseurs ont soutenu que les pécheurs sont prédestinés au châtiment, parce que Dieu a prévu qu'ils pécheraient; les adversaires ont dit que c'est le châtiment qui est prédestiné aux pécheurs, comme suite inévitable de leur péché originel. Au fond toute la controverse n'a été qu'une querelle de mots (blz. 67, 68)". Op gelijke wijze, doch niet zoo breedsprakig, oordeelt Baur in zijn „Christliche Kirche des Mittelalters", als hij (blz. 47, 48) verzekert: „Der Unterschied bestand eigentlich nur darin, dass die Einen sagten, die Strafe sei den Bösen prädestinirt, die Andern, die Bösen seien zur Strafe prädestinirt. In keinem Streite scheint sosehr über blosse Worte gestritten worden zu sein, wie hier". Op blz. 233 vermeldt Schmidt in een noot, hoe niet Peter van Amiens maar paus Urbanus II te Clermont den eersten kruistocht heeft gepredikt, en besluit dan met de woorden: „D'après les chroniqueurs du temps, Pierre n'a

réuni ses troupes de paysans que quand le pape eut adressé son appel au monde chrétien", daarbij voorgegaan door Baur, die op blz. 177, eveneens in een noot, opmerkt: „Alle geschichtlichen Aufzeichnungen der Zeit widersprechen, allen ist Peter ein obscurer Fanatiker, der erst nach dem Aufruf des Papstes sein Bauernheer gebildet hat". De Tubinger meester nochtans is eerlijk genoeg om H. von Sybel's „Aus der Geschichte der Kreuzzüge" aan te halen als het werk, waaruit genoemde bijzonderheid is geput.

Niet enkel Hase, doch zoo het mij voorkomt ook Baur had, te oordeelen naar het gebruik door Schmidt van diens arbeid gemaakt, billijkerwijs kunnen vorderen, dat in de „Préface" ten minste Band III zijner „Geschichte der christlichen Kirche" met eere ware vermeld geworden. Rest de vraag: wat heeft Straatsburg's hoogleeraar er toe gebracht in zijn „guide aux étudiants" zulk een letterdieverij te plegen? Waarschijnlijk laat zich de zaak aldus verklaren. Geroepen, een „cours" te geven voor de academische jongelingschap, kon Schmidt, bij de beperkte grenzen aan 's menschen onderzoek gesteld, moeielijk, zoo niet onmogelijk, *alle* leerstof zelfstandig naar de bronnen bewerken en diende hij zich meer dan eens met gegevens uit de tweede hand te vergenoegen. Hase, Baur, Gieseler — wellicht ook anderen — leverden voor een deel de materialen om daaruit het professoraal dictaat op te trekken. Toen nu later, na „plusieurs reprises" van den eenmaal neêrgeschreven cursus, tot de uitgave ervan werd overgegaan, had Charles Schmidt allicht reeds lang vergeten, wat in dat werk de vrucht van eigen studie — en wat daarin, als juist gezien en goed gezegd, van elders ontleend was. Of Straatsburg's professor hierbij alleen staat?

Dat echter niet alles plagiaat moet heeten; dat — ik durf wel zeggen: zéér veel in ons handboek een eigenaardigen stempel vertoont, haast ik mij na het aangevoerde evenzeer in het licht te stellen.

Wijkt de „professeur émérite" herhaalde malen van Hase af wat de opschriften, de indeeling en de rangschikking zijner paragrafen betreft, van tijd tot tijd verschilt hij ook van Jena's godgeleerde, bij de daarin vermelde feiten. Zoo stemt, volgens Schmidt (blz. 25), die zich hier bij Baur (blz. 88) aansluit,

Hildebrand, nog monnik zijnde, na eenig tegenstreven erin toe, Leo IX op diens bede als hoftrawant naar Rome te vergezellen; iets wat de latere Gregorius VII, volgens Hase (blz. 218), beslist zal geweigerd hebben. In tegenstelling met Hase (blz. 224), is Schmidt (blz. 91) van oordeel, dat niet zoozeer Hendrik IV als wel Urbanus II den jeugdigen Koenraad, 's Keizers zoon, tot hoogverraad heeft gedwongen. Nauwkeuriger dan Hase (blz. 230), plaatst hij (blz. 97) tusschen Eugenius III en Adriaan IV, den in 1153 tot paus verkozen Anastasius IV. Eindelijk — want ik dien mij bij het aanvoeren van „loci probantes" te matigen — doet Schmidt (blz. 238) den laatsten godenburcht op Rugen, in stede van door Absalon van Roeskilde (Hase, blz. 286), door den Deenschen koning Waldemar ten vure doemen.

Bij het doorlezen van den „Précis", viel mijn oog op tal van bijzonderheden, die ik, voor zoover mijn geheugen strekt, in geen der bekende handboeken ooit heb ontmoet. Enkele wil ik hier meêdeelen, juist zooals ik ze aantrof. „Norbert se retira dans une forêt près de Coucy, en Champagne; il y trouva l'endroit que, selon lui, Dieu lui avait indiqué dans un rêve; de là le nom de lieu prémontré, *praemonstratus* (blz. 129)". „En 1526 le chapelain de saint Louis, Robert de Sorbon, fonda un collège, pour y loger des étudiants en théologie pauvres, sous la surveillance de maîtres qui leur faisaient des *lectures;* ce collège étant devenu célèbre par la réputation des lecteurs, on y transféra aussi les cours théologiques faits jusqu'alors dans l'école du cloître de Notre-Dame. C'est ainsi que fut constituée la Sorbonne (blz. 159)". „Abélard naquit en 1079 au bourg du Pallet et reçut le nom de Pierre; Abélard est un surnom qui ne lui fut donné que plus tard (blz. 167)". „Dans des épopées françaises et allemandes il est parlé de chevaliers blessés qui, avant de mourir, se confessaient à un compagnon d'armes et se servaient, en guise d'hostie, d'une pincée de poussière ou de trois brins d'herbe (blz. 197)". „La meilleure forme de gouvernement, selon Thomas d'Aquin, serait une sorte de monarchie constitutionnelle avec deux chambres, l'une composée de membres nommés par le roi, l'autre de représentants élus par le peuple (blz. 250, aant. 9)". „On donna à Jean XXIII pour prison le même château de Gotlieben, sur

les bords du Rhin, où quelques mois auparavant il avait fait conduire Jean Hus (blz. 333)". „Nicolas de Cuse est aussi le premier qui ait enseigné, sans qu'on y fît attention; le mouvement de la terre autour du soleil et la pluralité des mondes (blz. 368, aant. 34)". Ook doet Schmidt nadrukkelijk uitkomen, wat terloops in een noot bij Gieseler staat vermeld (B. II, Abth. 2, S. 575); door namelijk (blz. 392) van de Waldenzen te berichten: „ils firent même un catéchisme par demandes et réponses, le premier livre d'instruction religieuse pour les enfants que l'on connaisse sous cette forme"; terwijl hij, blz. 437, de verdienste schetsende van Reuchlin — die immers overal doorgaat voor den vader der Hebreeuwsche spraakleer bij de christenen — in aant. 109, de verrassende mededeeling laat volgen: „déjà en 1504 l'imprimeur strasbourgeois Jean Grüninger avait inséré dans son édition de la *Margarita philosophica* une petite grammaire hébraïque par le frère mineur Conrad Pellicanus de Rouffach".

Niet alle bijzonderheden, door den oud-hoogleeraar verhaald, zijn nochtans even betrouwbaar. Dat geldt o. a. van zijn opmerking, blz. 76 gemaakt: „Cette substitution de la substance du corps et du sang à celles du pain et du vin reçut le nom de transsubstantiation, terme qui fut employé pour la première fois dans un sermon par un ancien élève de Bérenger, l'archevêque Hildebert de Tours". Hetgeen Gieseler (B. II, Abth. 2, S. 434) aanteekende had Schmidt kunnen leeren, hoe genoemde uitdrukking reeds vijfentwintig jaar vroeger voorkomt, en wel, in de *Expositio can. Missae sec. Petr. Damiani.* Ook is de voorstelling minder juist, althans niet zeer duidelijk, blz. 168 gegeven: „Obligé de fuir, Abélard se bâtit non loin de Nogent-sur-Seine une hutte et un petit oratoire, qu'il mit sous l'invocation de la Sainte-Trinité. Quoique cet ermitage fût à trente lieues de Paris, les étudiants y accoururent en foule. Abélard fit construire un couvent, qu'il dédia au Paraclet, à l'esprit consolateur". Hier worden aan Abélard twee, zoo niet drie bouwwerken in den omtrek van Troyes toegeschreven: une hutte, un petit oratoire, un couvent. Toch zijn deze *drie* slechts verschillende vormen en benamingen van dezelfde stichting, en dus in werkelijkheid *één*.

Voorts ontbreken bij Schmidt enkele „particularia", die het

rechtmatige bevreemding wekt in zijn handboek niet terug te vinden. Zoo wordt, blz. 91, de droef-wanhopige kreet gemist, waarmeê Gregorius VII, als martelaar zijner zaak, te Salerno van het leven afscheid nam: „dilexi justitiam et odi iniquitatem, propterea morior in exilio". Blz. 112 wordt de dood op het schavot vermeld van den laatsten der Hohenstaufen, maar diens naam: Konradijn (Conradino) ontbreekt. Blz. 201 wordt, bij het noemen der Legenda aurea, verzwegen, dat ze in bijkans alle talen van Europa is overgezet. Blz. 235 wordt van Frederik Barbarossa gezegd: „il mourut en se noyant", doch zonder het geijkte „in den Calycadnus, bij Seleucia". Blz. 282 wordt van den naam „lollards" noch afleiding noch verklaring gegeven, of ook maar beproefd. Blz. 397 wordt met geen woord gerept van de onhistorische sage, die Hus, gaande naar den brandstapel, het bekende „vaticinium" omtrent Luther op de lippen legt. Blz. 218 wordt van de Waldenzerpredikers bericht, dat zij den geloovigen het evangelie verkondigden: „dans des maisons particulières ou dans des lieux cachés", doch onvermeld gelaten de bijzonderheid, waarop reeds Baur (B. III. S. 516) meende in een noot aldus te moeten wijzen: „Bezeichnend ist in dieser Beziehung der den Waldensern in Strassburg gegebene Name Winkler". Dat laatste verzuim bevreemd te meer, omdat Schmidt overigens niet nalaat van zijn persoonlijke bekendheid met genoemde plaats zooveel mogelijk partij te trekken. Daaraan juist hebben wij o. a. (blz. 188, aant. 75; blz. 201, aant. 89; blz. 227, aant. 120; blz. 294, aant. 47; blz. 297, aant. 48) de opgave te danken van sommige handschriften, verloren gegaan bij het jammerlijk verbranden der Straatsburgsche bibliotheek ten gevolge van het bombardement der Duitschers in 1870; alsook de uitvoerige schets van Rulmann Merswin en van den geheimzinnigen Godsvriend uit het Oberland, twee mystieke leeken der 14de eeuw, aan wie door Schmidt zelfs een afzonderlijke paragraaf (§ 75) is gewijd.

Eindelijk verdient het onze aandacht, hoe hier, te midden van allerlei bijzonderheden, die elders zoo licht niet voorkomen, er vele gevonden worden speciaal betrekking hebbende op de kerkelijke geschiedenis van Frankrijk. „Un fait digne de remarque — lezen wij blz. 188 — c'est qu'au treizième siècle

on s'est occupé à Paris de la correction de la Vulgate". — „Vers 1250 on fit à Paris la première traduction en prose française de la Bible entière (blz. 209)". — „L'université de Paris écrivit au concile de Bâle qu'ayant appris que le pape voulait le dissoudre, elle l'exhortait à lui résister comme jadis saint Paul avait résisté à saint Pierre (blz. 341)". Ook op andere plaatsen van zijn leerboek verwijlt Schmidt met besliste voorliefde bij Fransche toestanden en gebeurtenissen. Is het misschien, omdat Straatsburg's terugkeer binnen het groote Duitsche rijk door den „professeur émérite" indertijd slechts met luttel sympathie werd begroet?

Dit moge zijn gelijk het wil — wij toetsen thans zijn „Précis" aan de schildering der „Préface". De theologische studenten — bedoeld worden zeker niet die te Straatsburg alleen — zouden in Schmidt's handleiding ontvangen „un manuel concis, sobre, ne donnant que les faits les plus caractéristiques". Aan dat voornemen blijkt slechts ten deele gestand gedaan. Immers zien wij het nu en dan in geen geringe mate overschreden. Vrij breedvoerig is behandeld het tweede tijdvak, loopende van Gregorius VII tot Bonifacius VIII, alsook het vierde, dat begint met de kerkvergadering te Pisa, om bij de Hervorming te eindigen. Op zichzelf genomen is er niet de minste reden die uitgebreidheid te betreuren. Integendeel; wij vinden hier onderscheiden bladzijden zooals ze, duidelijker en boeiender, in geen leerboek der kerkhistorie worden aangetroffen. Daartoe behooren de meeste paragrafen, voorkomende onder het hoofd „le monachisme" en „la théologie scolastique", tijdens de tweede periode (1073 tot 1294). Met benijdenswaardige helderheid zijn de verschillende orderegelen en stelsels, zoo van monniken als magisters, uit hun voornaamste geschriften — die steeds vermeld staan in den tekst — teruggegeven en besproken. Bij het opnemen toch der „historia dogmatum" binnen het gebied der eigenlijke kerkgeschiedenis, bewandelt de oud-hoogleeraar een soort van middelweg tusschen het *te weinig* van Hase en het *te veel* van Baur. Belangrijk is hier verder § 52, getiteld „la liturgie et les arts"; terwijl uit het vierde tijdvak (1409—1517) dienen geroemd te worden § 79—81, als bevattende een hoogst aanschouwelijke voorstelling van het gebeurde op de drie algemeene conciliën, dat te Pisa, te Constanz en te Bazel. Het

kan echter de vraag zijn, of ze niet te wijdloopig moeten heeten in een handleiding, opgesteld ten gebruike bij de academische lessen. Ongetwijfeld is dat het geval met § 92—97, waarin niet slechts het leven en de leer van Hus omstandig beschreven worden, maar tot in bijzonderheden ook de lotgevallen der latere Hussieten; der Calixtijnen en Taborieten; der Moravische en Hongaarsche broeders. De oorspronkelijkste gedeelten van den „Précis" blijken die, welke, zich aansluitende bij Schmidt's vroegere bronnenstudie, de geschiedenis behandelen der Katharen (§ 57); van het godsdienstonderwijs en de volksprediking gedurende de middeleeuwen (§ 53, 88), van de beroemde „mystici", meester Eckart (§ 73) en Johannes Gerson (§ 85), Hendrik Suso en Johannes Tauler (§ 74). Wat de Staatsburger geleerde hier levert, overtreft verreweg het aangevoerde bij Hase en Baur. Daarin ligt, om zoo te zeggen, zijn kracht en ik aarzel dan ook niet, alleen reeds uit dit oogpunt beschouwd, zijn handleiding een boek te noemen, dat op voortreffelijke wijze aanvult, wat elders min of meer wordt gemist.

Toch mag ik niet onverdeeld prijzen. Te doen hebbende met een „guide aux étudiants", blijken sommige zaken totaal overbodig. Daartoe reken ik de groote menigte namen en jaartallen, van wier vermelding ik het nut ten sterkste betwijfel. Ze leveren een soort „ballast", die, zoo niet onmiddellijk voorbijgegaan, toch later aanstonds wordt op zij gezet. Wanneer Schmidtzelf schrijft (blz. 20) „il y eut de nouveau une série de papes chassés ou mis à mort, dont il est inutile de rappeler les noms" — waarom dan op blz. 6, 101 en 113, bij elkâar gerekend, drieentwintig bezitters van den Petrusstoel tentoongesteld, wier belangrijkheid en verdienste zich bepaalt tot de jaren van hun op- en aftreden? Heeft niet Hase volkomen gelijk, als hij in een zijner voorreden zegt: „wenn nur Namen stehn mit nichts als einem Kreuze und einer Jahreszahl angethan, so giebt es einen Anblick, wie auf einem Herrnhutischen Gottesacker statt der reichen Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens"? Dezelfde onbeduidende overvloed zit voor bij het opsommen der verschillende monnikenorden en haar vertegenwoordigers. Waarom, dus vraag ik weer, heeft Schmidt, melding makende van de „ordres charitables (blz. 127)",

de „ordres chevaleresques (blz. 139)" en andere, niet op tal van instellingen en personen toegepast, wat hij, § 71, omtrent sommige „associations libres" zoo juist aanvoert: „ils n'ont d'autre intérêt historique que celui de constater la persistance du besoin de s'associer pour se séparer du monde"? Dat men het noodig acht, van een Gregorius VII, een Pius II, een Alexander VI den naam op te geven, dien zij droegen vóór hun verheffing tot Heiligen Vader — laat ik gelden. Maar er heerscht overdrijving, wanneer Schmidt ditzelfde doet van meest alle pausen; echter vreemd genoeg verzwijgende (blz. 355), dat Leo X vroeger Giovanni Medici heette. Ook is het niet aanbevelenswaard, sommige, in de kerkhistorie geijkte namen door min-bekende te vervangen, zooals b. v. geschiedt met Johannes van Goch en Johannes van Wesel, die (blz. 373) „Jean Pupper" en „Jean Ruchrath" gedoopt worden. Dat geeft lichtelijk verwarring; dient althans nergens toe.

Maakt Straatsburg's oud-hoogleeraar in de „Préface" gewag van een „ambition modeste", die hem zijn overzicht voor geen „érudits" doet bestemmen; wenscht hij daarin te schetsen de eigenaardige karaktertrekken van iedere periode „ne mêlant au récit que peu de réflexions" — 's mans bescheidenheid eerbiedigend, merk ik evenwel op, dat het juist die beschouwingen zijn, met kwistige hand in den loop des verhaals aangebracht, die zijn „Précis" stempelen tot een welkom geschrift ook voor den vakgeleerde. Enkele „réflexions" van Schmidt mogen hier als proeve volgen: „Les archevêques — zoo heet het blz. 119 — „sont en quelque sorte les grand-vassaux spirituels du siège apostolique". — „Chez Anselme le côté éthique de la rédemption est presque effacé par le côté juridique (blz. 167)". — „Dans le couvent de Saint-Victor on pratiquait un enseignement destiné à mettre d'accord la foi et la science, moins par la logique que par la piété (blz. 174)". — „En général la Bible a été pour le moyen âge bien plutôt un recueil d'histoires merveilleuses qu'un livre de doctrine (blz. 188)". — „L'art n'est pas seulement chrétien — zoo wordt, blz. 205, van de middeleeuwsche kunst gezegd — il est ecclésiastique, il est lié à des conceptions traditionnelles et doit s'adapter aux exigences du culte et de la hiérarchie" — en, blz. 206 „D'autres ornements des églises ne sont souvent que des caprices d'artiste; chercher

du symbolisme partout, c'est se perdre dans l'arbitraire". — Omtrent het streven van partijhoofden als Peter van Bruys en Arnold van Brescia getuigt Schmidt, blz. 215: „Ce qui caractérise ces mouvements, c'est la hâte avec laquelle on a voulu réaliser des réformes, en commençant par les choses extérieures, avant que les esprits y fussent préparés". In verband met de inquisitie luidt het, blz. 230: „L'église était dans son droit en excommuniant ceux qui, en rejetant ses croyances, se plaçaient eux-mêmes en dehors de sa communion, mais elle ne l'était plus en les traitant comme des criminels". — Blz. 324 wordt de samenstelling der synode te Pisa beschreven, en opgemerkt: „à l'exception des laïques, tous les membres eurent également le droit de discussion et de suffrage. Ce caractère du concile explique la hardiesse de ses entreprises". — Met betrekking tot de wegstervende scholastiek der 15de eeuw lezen wij, blz. 362: „elle avait achevé son oeuvre; après avoir trouvé les formules scientifiques des doctrines, elle ne pouvait que s'arrêter; son principe même lui défendait tout progrès ultérieur". — „L'allégorie était conforme au goût d'une époque qui, ayant perdu le sens de la poésie, croyait le retrouver en cherchant des comparaisons forcées entre les choses du monde visible et les choses morales et spirituelles (blz. 378)". — „De nombreux partisans s'étaient attachés à Hus comme au défenseur d'une tendance plus libre, mais la seule doctrine par laquelle il se séparait du catholicisme, celle de l'église des élus, n'était pas de nature à devenir le principe constitutif d'une société réligieuse nouvelle; il fallut à cet effet autre chose qu'une théorie, ce fut le calice qui remplit ce but (blz. 404)". — „L'écueil contre lequel s'est brisé Savonarole a été son mélange de politique et de réforme sociale; il a prouvé l'inanité des utopies théocratiques et des conversions qui ne sont dues qu'a des entraînements passagers (blz. 425)". — „Sans la Réforme, les hommes instruits (de la renaissance) se seraient raillés, comme jadis, des prêtres et des cérémonies, tout en professant extérieurement un christianisme de convenance; les pouvoirs publics se seraient contentés d'un redressement des abus, mais le peuple serait resté avec ses vieilles erreurs (blz. 441)".

Zijn die beschouwingen niet allen even merkwaardig of nieuw, daaraan komt echter de lof toe, dat ze een helderen en zorg-

vuldigen stijl verraden, gelijk dan ook het leerboek van Schmidt, in vloeiend fransch geschreven, zich over het algemeen prettig lezen laat. Hier niet, als bij Hase, een gedrongen en dientengevolge vaak duistere, gewrongen zinbouw. Blijkbaar is het den ex-hoogleeraar te doen geweest aan zijn „Précis" zooveel mogelijk het karakter van een kunstwerk te verzekeren; iets wat — dwaas genoeg — door vele schrijvers van handleidingen onnut of overbodig wordt geacht. Meer dan eenig ander werk over middeleeuwsche kerkgeschiedenis, komt mij derhalve Schmidt's „kort begrip" geschikt voor, de belangstelling gaande te maken en te houden van „laïques, désireux de connaître, au moins dans ses grandes lignes, une période des plus importantes". Ook daaromtrent een paar opmerkingen.

Na zich eenmaal vertrouwd te hebben gemaakt met het denkbeeld, hoe het hem gebeuren kon, zijn overjarig dictaat om te scheppen in een gids niet enkel voor studenten maar ook voor leeken, is het te bejammeren dat, bovenal met het oog op laatstgenoemden, enkele aanvullingen en verklaringen achterwege zijn gebleven, die hier goede diensten hadden kunnen bewijzen. Voor de academische jongelingschap mocht het waarschijnlijk voldoende heeten, blz. 42, kortweg te verzekeren: „les accusés, s'il y en avait, pouvaient se défendre, ou en appeler aux épreuves de l'eau ou du feu", — voor den beschaafden lezer buiten dien kring ware het niet overtollig geweest, iets naders omtrent zulk een vuur- of waterproef te berichten. Een kweekeling der Staatsburgsche hoogeschool kon allicht weten, waarin „l'enseignement des sept arts libéraux" bestond, blz. 55 bedoeld — een leek zou het niet geschaad hebben, zoo men hem met de studie der zeven vrije kunsten, als trivium en quadrivium, terloops hadde bekend gemaakt. Zeer wel mogelijk, dat binnen de professorale gehoorzaal ieder volkomen goed op de hoogte was, van 't geen er werd verstaan onder „les quatre vertus de la morale antique (blz. 191)" — menig leergierige daarbuiten had ongetwijfeld de vingerwijzing van noode, dat, volgens Aristoteles, die deugden zijn gelegen in: wijsheid, rechtvaardigheid, dapperheid en matigheid. Zoo zou ik kunnen voortgaan, en wijzen op de Magna Charta (blz. 107), den Siciliaanschen vesper (blz. 113), de tooverij, waarvan Albertus Magnus werd verdacht (blz. 180), de vaststelling der

zeven sacramenten (blz. 195) en nog andere bijzonderheden, die in den „Précis" eenige toelichting behoefden voor den leek, misschien ook voor den student.

Afgezien van die leemten, valt er niet weinig te roemen. En dan wijs ik, in de eerste plaats, op de breede rij van aanhalingen — „Stichworte aus den Quellen", naar Hase ze betitelt — die als een gouden draad loopen door geheel den opzet van Schmidt's *leerboek* en die, mijns bedunkens, veel toebrengen om de waarde daarvan als *leesboek* te verhoogen. Wat bij ons Dr. Rovers uitnemend trouw heeft behartigd in zijn Geschiedenis van het Christendom, onlangs vermeerderd en verbeterd herdrukt, dat geschiedt ook door den „professeur émérite". Nu eens licht hij den strijd, gevoerd door paus Nicolaas I tegen den wellustigen koning Lotharius II, toe met de mededeeling uit diens brief, geschreven aan den bisschop van Metz: „Examinez bien si ces rois et ces princes, auxquels vous vous dites soumis, sont vraiment des rois et des princes: examinez s'ils gouvernent bien, d'abord eux-mêmes, ensuite leurs peuples; celui qui ne vaut pas lui-même, comment peut-il conduire les autres? Examinez s'ils règnent selon le droit, car sans cela il faut les regarder comme des tyrans, et nous devons leur résister au lieu de nous soumettre; ne pas nous élever contre eux, serait favoriser leurs vices (blz. 12)"; dan weer vermeldt hij de drastische woorden, door Ratherius van Verona tot de geestelijkheid van Vienza gericht: „Que ferons-nous hélas? jusqu'ici nous avons cru savoir quelque chose de Dieu, maintenant il nous semble qu'il n'existe pas, car comment existerait-il s'il n'a pas de tête? (blz. 47)". Den juist niet vleienden aanhef der breve van Gregorius IX, keizer Frederik II toegezonden: „Une bête toute gonflée de blasphèmes s'est élevée du fond de la mer; elle a les pieds d'un ours, la gueule dévorante du lion et les membres du léopard; de ses griffes et de ses dents de fer elle va tout dévorer; considérez attentivement la tête, le corps et la queue du monstre, c'est l'empereur Frédéric (blz. 110)" zien wij evenzeer aangehaald als de sombere profetie, voorkomende in een preek door Savonarola te Florence gehouden: „Si vous me demandez quelle sera l'issue de cette lutte en général, je vous réponds: la victoire; si vous demandez comment elle finira en particulier, je vous dis: par la mort;

le maître qui tient le marteau le rejette, quand il n'en a plus besoin (blz. 423)". Het vernietigend oordeel der twaalf ultramontaansche kardinalen, uitgesproken over den aartsbisschop van Bari, als Urbanus VI op den Petrusstoel geplaatst: „cet intrus, qui se qualifie d'*apostolicus* et qui n'est qu'un *apostaticus* (blz. 259)" teekent niet minder zekere toestanden binnen Rome's kerk, dan de merkwaardige betuiging door Gerard Zerbolt neêrgeschreven in het Deventer fraterhuis: „ce n'est pas un péché de posséder des livres en langue vulgaire sur des matières édifiantes; l'église tolère que les laïques se divertissent par des romans frivoles, pourquoi leur refuserait-elle le droit de lire des écrits qui peuvent les améliorer et les consoler? (blz. 285)". Heet het, eindelijk, blz. 355, van paus Leo X „il ne cherchait, comme dit un de ses anciens biographes, qu'à fermer la porte aux soucis qui pouvaient le tourmenter", uit de briefwisseling van diens tijdgenoot, den kanunnik Mutianus Rufus, wordt de humanistische taal overgenomen: „Il n'y a qu'un seul Dieu et une seule déesse qu'on vénère sous différents noms: Jupiter, Apollon, Moïse, Jésus-Christ, et Luna, Proserpine, Cérès, Tellus, Marie; il faut garder ces vérités aussi secrètes que les mystères d'Éleusis; en fait de religion, il convient de se couvrir du voile des fables et des énigmes, afin de ne pas scandaliser les profanes (blz. 433)".

Wanneer ik hier nu bijvoeg, dat de „guide aux étudiants" min of meer breede schetsen levert — behalve van pausen als Nicolaas I en Gregorius VII; Innocentius III en Bonifacius VIII — van Damianus en Erigena, van Ruysbroek en Wiclif, om geen anderen te noemen, dan meen ik, dat uit het aangevoerde genoegzaam blijkt, hoe ook de leek reden heeft om voor de geboden handleiding dankbaar te wezen. Zal hij tevens voldaan zijn? Maar — dan moest hij in den „Précis" niet missen: de een of andere sententie van den grooten magister Thomas Aquinas; het een of ander gedeelte uit de wereldberoemde „Navolging van Christus", uit de „Epistolae obscurorum virorum", uit Erasmus' „Lof der Zotheid" of diens „Samenspraken"; — dan zou hem wat uitvoeriger het leven moeten geteekend zijn van een Bernard van Clairvaux, door Schmidtzelf genoemd „le type d'un moine du moyen âge (blz. 133)", of van een Petrus den Eerwaardige; van een Pico Mi-

randula, een Thomas Morus, een Ulrich von Hutten, — desnoods in ruil tegen de wijdloopige bijzonderheden, meêgedeeld omtrent den Straatsburger mysticus Merswin of den „grand ami de Dieu de l'Oberland (blz. 302—305)". Er moge dus te wenschen overblijven, toch zal — zoo zich bevestigt wat Hase onlangs schreef in de laatste uitgave van zijn *leerboek*: „wir gehn einer Zeit entgegen, in der man die Kirchengeschichte zur allgemeinen höhern Bildung rechnen wird" — het *leesboek* van den „professeur émérite" daarbij uitstekende diensten kunnen bewijzen.

Een laatste hulde meen ik aan Charles Schmidt te moeten brengen, en wel, voor zijn vrij volledige opgave van geschriften, die in den jongsten tijd het licht zagen, met betrekking tot de verschillende onderwerpen door hem aangeroerd of behandeld. Alléén uit de jaren 1880 tot 1885 staan, in de aanteekeningen, ongeveer vijftig grootere historische werken en omstreeks twintig belangrijke tijdschrift-artikelen geboekt. Wat overigens mijn bevreemding heeft gewekt is, dat — waar onder de Nederlandsche beoefenaars der kerkgeschiedenis terecht voorkomen de namen van Clarisse en Delprat, van Muurling en Acquoy — met geen woord van Kist, Royaards en Moll wordt gerept. Nochtans bood zich, hier en daar, voldoende gelegenheid aan om waardeerend naar hun arbeid te verwijzen.

Haarlem, Juli 1886. A. C. DUKER.

PAUL CHRIST, *Die Lehre vom Gebet nach dem N. T.* Ein Beitrag zur Kenntniss und Würdigung des Ursprünglichen Christenthums.

De eerste prijsvraag door het „Haagsch Genootschap" na zijn honderdjarig bestaan uitgeschreven is beantwoord door Paul Christ in bovengenoemde bekroonde verhandeling.

Het onderwerp is aan de orde en in de hoogste mate belangrijk. Zeg mij hoe gij bidt, en ik zal u zeggen, hoe het met uw godsdienstig leven staat. Het gebed is zulk een karakteristieke uiting van het godsdienstig gevoel, dat men gerust kan aannemen: zij die in het geheel niet bidden kunnen,

hebben ook geen godsdienst. De kwestie van het gebed is de kwestie van den Godsdienst.

En nu is het een feit, dat velen onzer tijdgenooten zelf erkennen: al willen wij geen godloochenaars heeten, wij kunnen toch niet meer in gemoede den Christen zijn „Onze Vader” nazeggen; als wij beproeven tot God te spreken zooals de oude Christenen dat konden, dan voelen wij, dat wij in strijd komen met onze nieuwere wereldbeschouwing.

Wie dit weet, begrijpt volkomen, waarom „het genootschap tot *verdediging* van den Christelijken Godsdienst” een prijsvraag uitschreef over de leer van het gebed volgens het N. T. Wanneer toch aangetoond is, dat noch onze moderne wereldbeschouwing, noch de verwoestingen die in de laatste jaren zijn aangericht op het terrein der oude godsdienstige voorstellingen het Christelijk gebed onmogelijk maken, dan is tevens bewezen, dat het Christendom nog niet verouderd is.

De vraag is maar, of er sprake kan zijn van een „Christelijk gebed”? De schriften van het N. T. bevatten geen volledige dogmatiek, waarin rekenschap wordt gegeven van alles wat in een godsdienstleer moet ter sprake komen. Dit weet Paul Christ zeer goed, maar hij toont niet te min aan, dat zij, van éénen geest doordrongen, althans op practisch godsdienstig gebied niet fundamenteel verschillen.

Hij noemt 4 leertypen: dat van Jezus bij de Synoptici, het Paulinische vooral in de 4 hoofdbrieven, het Joodsch Christelijke in de Apocalypse, Matth. en Jakobus, en het jongste in het 4de Evangelie en de drie brieven van Joh. vervat.

Uit deze bronnen put hij de leer des gebeds naar het N. T., die in hoofdzaak hierop neerkomt.

Voorwerp van aanbidding in het N. T. is: God, de Almachtige, de Eeuwige, de Schepper aller dingen, de Heer des Hemels en der Aarde, de Rechtvaardige, de Heilige, die wordt aangesproken met den vertrouwelijken vadernaam. Het woord persoon wordt van God nog niet gebruikt, maar Hij heet de Levende, en Hij hoort ons bidden. Omdat hij weet wat wij behoeven, nog vóor wij Hem iets vragen, is het gebed niet voor Hem maar voor den mensch noodig.

Engelen- en heiligenvereering wordt afgekeurd; van Christusaanbidding is pas zeer laat sprake en niet in alle kringen.

Wat den inhoud van het gebed betreft, staat het Christendom ver boven alle andere godsdiensten. In het N. T. wordt vóór alles gebeden om geestelijke zegeningen, óók, maar veel minder, om aardsche goederen, verlossing uit lijden enz., alleen bij uitzondering om wraak op de vijanden.

De oude Christenen geloofden aan *gebedsverhooring*; zij meenden door hun smeeken invloed te kunnen uitoefenen op God en zoo ook op der menschen lotsbestemming. De wereldbeschouwing van het O. T. werd niet overwonnen.

Maar ofschoon zelfs Jezus de mogelijkheid van een direkte en, zooals wij ons uitdrukken zouden, bovennatuurlijke uitwerking van het bidden niet ontkend zou hebben, was het Hem en Zijnen volgers meer om innerlijke kracht dan om verandering van de omstandigheden te doen.

De bidder wilde steun en licht ontvangen, en dat niet door eigen krachtsontwikkeling, maar als gaven van den God tot wien hij zijn hart verhief.

Het gebed is alzoo in zijn *aard* niet enkel een verkeer van den mensch met God, maar een rechtstreeksche en innige gemeenschapsoefening van het menschelijk en het goddelijk Ik in ons zieleleven, die niet bestaan kan zonder een aanhoudend en innig besef van Gods tegenwoordigheid; het is het toppunt onzer godsdienstige ontwikkeling, de meest onmiddellijke uitdrukking van de godsdienstige betrekking tusschen den mensch en God; het heeft invloed op al ons denken voelen en willen.

De geest des gebeds is de geest der liefde, des ootmoeds en des eerbiedigen vertrouwens.

Daarom zijn de vormen dan ook van ondergeschikt belang. Het gebed zij kort en eenvoudig.

Bepaalde plaatsen of tijden worden evenmin voorgeschreven als houding, gebaren en kleeding.

Ziet hier wat Paul Christ in hoofdzaak als leer des gebeds naar het N. T. overhoudt, wanneer hij het voorbijgaande in de denkbeelden en opvattingen der oude Christenen op zij zet en behoudt wat samenhangt met hun grondbeginsel: de mensch is Gods kind.

Is hij er nu in geslaagd onze tijdgenooten te overtuigen, dat zij nog, als de oude Christenen, kunnen bidden, zonder in strijd te handelen met hunne moderne wereldbeschouwing?

Zij hebben zeker met instemming vernomen: het Christelijk gebed is geen toovermiddel waardoor men God bezweert, geen verdienstelijk werk, geen poging om eigen wil te doen zegevieren. Zij geven toe, dat zij door de oude wereldbeschouwing prijs te geven en hun Godsbegrip te herzien beter in staat zijn altoos te bedenken, dat zij door hun smeeken geen invloed kunnen uitoefenen op den gang der dingen.

Maar de ervaring heeft hun geleerd, dat voor velen met de oude godsdienstige voorstellingen ook de gave des gebeds verloren gegaan is. Wij begrijpen volkomen, zeggen zij, dat men niet beter bidden kan dan in den geest des Christendoms, maar het bidden zelf is ons moeielijker geworden. Wij kunnen het nog wel, of liever wij kunnen het soms niet nalaten, maar als men ons vroeg: hoe is het u mogelijk met *uw* Godsbegrip en *uw* wereldbeschouwing? dan antwoorden wij: de natuur gaat boven de leer, wij vergeten onze wereldbeschouwing als ons godsdienstig gevoel spreekt. —

Dit bezwaar, want het is er een van groot gewicht, heeft onze geleerde apologeet niet voorbij gezien.

Hij brengt het evenwel niet ter sprake in het eerste hoofdstuk, dat over God het voorwerp der aanbidding, den Heilige, den Schepper, den levenden God handelt, maar in het vierde, waarin hij over den aard en den geest des gebeds spreekt. Hier wordt er met nadruk op gewezen dat het gebed geen monoloog is, maar een dialoog.

Geen monoloog! natuurlijk niet; het oorspronkelijk Christendom leerde den mensch tot den levenden God spreken, met: Gij.

En wij moderne menschen kunnen even goed van den tweeden persoon gebruik maken?

Zeker! antwoordt Paul Christ: ook *uw* gebed is een dialoog, en hij citeert met instemming de woorden van Biedermann: Ist das Ich des absoluten Geistes bloss eine Fiktion, so ist es auch das Ich des Menschen in seiner Selbstunterscheidung als Geist vom Allem was nicht Geist an ihm selbst ist. Ist aber das Ich des endlichen Geistes eine Realität, eine rein ideëlle, so ist es das Ich des absoluten Geistes auch, die höchste Realität aller Realitäten. Das Gebet eine Fiktion, die Religion eine Fiktion, die Religion eine Realität — das Gebet eine Realität (pag. 141—143).

Dit alles is goed gezegd en de schrijver kon niet duidelijker doen gevoelen dat, zij het gebed ons geen toovermiddel meer, het toch heel wat anders moet zijn dan een vrome overpeinzing.

Maar is nu hiermee ook aangetoond, dat de modernen in even gunstige omstandigheden verkeeren als de oude Christenen, waar het geldt de gave des gebeds te verwerven? Staat hun slechts onbekendheid met het oorspronkelijk Christendom, zonde, of eene banale levensopvatting in den weg?

Ik meen, dat er nog iets is. De oude Christenen maakten zich lichter een voorstelling van God, het voorwerp des gebeds, en door de critiek op de oude voorstellingen zijn de modernen zeer geschokt, meer dan de geleerden die gewoon zijn met begrippen te werken, wel denken.

Ook P. Christ schijnt niet altoos te gevoelen, hoe sterk die schok is geweest.

Ofschoon hij er van overtuigd is (pag. 96—98), dat bijv. Jezus' denkbeelden over de uitwerking van het gebed niet geheel met die der modernen overeenkomen, omdat ook Hij wat de theoretische zijde van den godsdienst betreft op den bodem der „voorstelling" stond, acht hij het verschil tusschen ons en het N. T. niet fundamenteel. Wat het N. T. als de wezenlijke altoos zekere vrucht van het gebed aanmerkt, is ook voor ons het voornaamste.

Ik spreek het niet tegen, en toch als de schrijvers van het N. T. eens hunne godsdienstige voorstellingen hadden moeten herzien!

P. Christ erkent pag. 152 dat aan I Tim. II: 1—4 een supranaturalistische verwachting ten grondslag ligt, waarin de moderne Christen niet kan deelen. Indien zij aan de voorbidding onafscheidelijk verbonden was, dan moest deze ophouden een bestanddeel van het openbare en bijzondere gebed te zijn.

Maar zoo is het niet, gaat de schrijver voort, want de voorbidding dient „zugleich" om de liefde tot den naaste te openbaren en te voeden, terwijl het in de openbare godsdienstd oefeningen iets plechtigs heeft, de belangen der menschheid te vernemen en tot de zijne te maken. Ook kunt gij door den zedelijken invloed van uw liefdevolle voorbidding de personen die gij in den gebede gedenkt zóó treffen, dat zij andere menschen worden. Een vrome moeder kan door haar gebe-

den lichtzinnigen zoo tot zichzelven doen inkeeren, „wenn er noch nicht zu sehr im Bösen verhärtet ist”.

Wis en zeker kan dat. Zelfs wanneer de zoon zeer diep gezonken is en in de zonde verhard, kan de *liefde* der moeder hem tot een beter mensch maken en haar voorbidding hem baten als openbaring van haar liefde, *mits hij maar weet dat zijn moeder voor hem bidt.*

En de moderne Christin zou, als zij deze vrucht beoogde met haar voorbidding, moeten zorgen, dat de afgedwaalde zoon er kennis van droeg. Maar deze verplichting zou bijv. Monica op het zachtst uitgedrukt zeer gehinderd hebben, en wanneer Augustinus had gemerkt, dat zijn moeder voor hem bad alleen om hem door haar liefde te roeren, dan zou hij, de onbekeerde, wellicht gevraagd hebben: waarom toont gij mij uwe liefde niet meer rechtstreeks?

Ik wil hiermee natuurlijk niet zeggen, dat het bidden, zelfs niet dat het bidden voor anderen, waardoor onze heilige liefde gevoed wordt, sedert de oude wereldbeschouwing werd prijs gegeven, een onmogelijkheid of een inconsequentie geworden is; maar dat de moderne beweging voorloopig afbreuk gedaan heeft aan de *onbevangenheid*, waarmede men tot God behoort te spreken.

Zelfs ernstige en gemoedelijke voorgangers bezigen dikwijls bij hun gebeden uitdrukkingen, waardoor zij den indruk maken al biddend hun gebed te willen rechtvaardigen.

Zij zijn nog niet geholpen, als zij hooren, dat het Ik van den absoluten Geest de hoogste realiteit is en het wezen des gebeds niet enkel een verkeer van den mensch met God maar een rechtstreeksch en innig „Wechselverkehr” tusschen het menschelijk en goddelijk Ik in ons zieleleven; zij moeten na het verlies van hunne naïeve en primitieve voorstellingen tot God leeren spreken op een wijze, die strookt met hunne meer geestelijke denkbeelden en tevens met het vertrouwelijk: „Onze vader, die in de hemelen zijt”.

Wellicht mag van den apologeet niet geeischt worden, dat hij in dit opzicht onze tijdgenooten te gemoet komt, en is het meer de taak der dichters vormen en klanken te geven aan het verlangen naar God, dat in het hart der menschen leeft.

Ook moet ieder mensch zelf leeren bidden, zooals het kind

leert spreken, door oefening; het kan in het begin uit den aard der zaak maar stamelen zijn.

Zeker is de reden, waarom zoovelen niet kunnen bidden, niet alleen gelegen in het prijs geven eener oude wereldbeschouwing of van hun godsbegrip, maar veel meer in hunne alledaagsche levensopvatting en hun gebrekkige kennis van het Christendom.

Terecht en op uitnemende wijze leidt daarom Paul Christ zijne lezers de wereld van het N. T. binnen. In de school van Jezus Christus worden de aandoeningen gewekt, die niet alleen het gebed *mogelijk* maken, maar ons *dwingen* voor God ons te buigen ondanks alle onbeantwoorde vragen, en ons hart tot Hem te verheffen, daar wij ons zoozeer in zijne hand gevoelen, dat wij zonder of tegen zijnen wil ons noch roeren noch bewegen kunnen.

Zaandam. J. J. VAN HILLE.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde, onder Redactie van Dr. M. A. N. Rovers. Sedert mijn laatste aankondiging, in het vorige jaar, ging Dr. Rovers voort met aan zijn Bibliotheek nauwlettende zorg te besteden. Van het *zesde* Deel kwam het 2de, 3de en 4de stuk en van het *zevende* het 1ste en 2de stuk uit. De belangrijkheid en verscheidenheid der opgenomen opstellen uit den vreemde en van de door Nederlandsche schrijvers geleverde blijkt alweder uit een inhoudsopgave. Wij vinden hier: James Darmesteter, een blik op Perzië's geschiedenis en letterkunde; Dr. Paulus Cassel, De sage van den eeuwigen Jood; Lord Acton, George Eliot naar aanleiding harer autobiographie geschetst (II); M. A. Perk, De herroeping van het Edict van Nantes; E. Snellen, Stoïcijn of Christen? Dr. L. Tobler, Het Germaansche Heidendom en het Christendom; Dr. W. Wandt, Het bijgeloof in de wetenschap; Dr. J. van den Berg, De gedenkschriften van Antoine Court; H. Prins de Jong, Wenschen en vragen over Indië, Nederland, zending, kolonisatie; Dr. M. A. N. Rovers, Uit het oudste Christendom; H. J. D. Ryder, Een Jezuïet als hervormer en dichter; Dr. Graue, De wijsbegeerte der geschiedenis en de godsdienst; Dr. H. Oort, De regeeringsjaren der koningen van Israël en Juda; J. H. Maronier, Het „Andachtsbuch" van Otto von Leixner; Dr. M. A. N. Rovers, Uit het oudste Christendom (II); Wilh. Brückner, Jezus „De Zoon des Menschen"; Ferdinand Lotheizen, Een drama van Ernest Renan; E. Caro, De ondergang en de herleving der dogmen; Dr. W. C. van Ma-

nen, Een humanistisch „Leven van Jezus"; H. S. Balsem, Nog iets over de zending; Jean Réville, Het godsdienstig ideaal van Alexander Severus; Dr. Frans Görres, Alexander Carbonarius; A. R., De quatres Grilles te St. Petersburg; Dr. J. Herderschee, Onze Dichter herdacht; Dr. A. Bruining, Beschaving en Vooruitgang; J. van Loenen Martinet, Stichtelijke lectuur.

Daarenboven geeft de Redacteur in „de Leestafel" zijn gewone beknopte beoordeelende verslagen van Geschriften, wier uitgave bijzondere aandacht verdient.

F. W. B. v. B.

Op de *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum A. T.* von Dr. Friedrich Delitzsch [1]) was zijn werk *The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research*, waarop Dr. Kuenen in dit tijdschrift [2]) de aandacht vestigde, een voorlooper. Het nieuwe werk belooft veel en velerlei aan de beoefenaars der Semietische talen, vooral aan die van het O. T. Immers, dat de Hebreeuwsche lexicographie nog zeer gebrekkig is en ook de negende uitgaaf van Gesenius' *Handwörterbuch*, al is het het beste woordenboek, zeer veel te wenschen overlaat, is allen deskundigen bekend, en sedert de Assyriologie zoo groote vorderingen gemaakt heeft, richten zich de oogen der Hebraici met steeds meer hoop op hare beoefenaren: zij moeten licht aanbrengen. Nu, Delitzsch heeft een groot geloof in zijn vak en, vervuld van liefde voor het O. T., wil hij zijne kennis gaarne ook aan de verklaring hiervan dienstbaar maken. Terwijl de uitgaaf van zijn *Assyrisches Wörterbuch* reeds aanstaande is, bereidt hij die van een Hebreeuwsch voor. In deze *Prolegomena* bespreekt hij: vooreerst de inrichting hiervan, die hem wenschelijk voorkomt, daarna de verhouding van het Hebreeuwsch tot de andere Semietische talen, waarbij aan het Assyrisch de eereplaats wordt gegeven, daar het Hebreeuwsch met deze taal nauwer dan met eene harer zusteren samenhangt. In het derde hoofdstuk (bl. 51—153) wordt in tal van voorbeelden toegelicht, hoe goede diensten de Assyriologie aan de Hebreeuwsche lexicographie be-

1) Leipzig 1886. 2) Jaarg. XVIII, 639 vv.

wijst. De drie laatste hoofdstukken handelen over *Die semietischen Lautgezetze*, *die Wurzeltheorie* en *die hebräischen Personennamen*; waarop nog een drietal registers volgen. Het is voor een niet-Assyrioloog niet gemakkelijk, zich een oordeel te vormen over de hier behandelde hoofdzaak; zooals de lexicographen tot nog toe te veel waarde hebben gehecht aan de overeenkomst van Hebreeuwsche woorden en wortels met Arabische, loopen zij tegenwoordig gevaar, te groote waarde aan eene overeenkomst met Assyrische te hechten. Ook Dr. Delitzsch is voor dit gevaar niet blind, en zeer gezond is zijn voorschrift: voordat ge naar het Assyrisch of welke andere Semietische taal om hulp uitziet, moet ge door vergelijking der plaatsen van het O. T. (voeg er bij: en uit de jongere Joodsche letterkunde) den zin van een woord trachten op te maken. Ook is het zeer aanbevelingswaardig, liever bij een ignoramus te blijven staan dan op goed geluk af eene conjectuur te maken; immers, wie weet, welk licht over een woord of vorm uit het Assyrisch kan opgaan? Maar zullen wij niet, voor oude dwaalwegen gewaarschuwd, op nieuwe geleid worden? Het zwakst schijnt mij de schrijver toe bij de bespreking der eigennamen, die hij — naar ik meen terecht — niet gemengd onder de andere woorden wil behandelen. Om de oud-testamentische namen goed te verklaren, is naast kennis der taal ook eene grondige kennis der geschiedenis van Israël en zijn godsdienst noodig. Eene menigte eigennamen zijn ons òf toevallig òf opzettelijk verminkt overgeleverd. Het gaat niet aan, *Ruben* kortweg door *Ziet een zoon!* te verklaren. De vraag, of het niet eene wijziging is van *Rubel*, wat de Septuaginta geven, en *aangezicht van Bel* beteekent, dient beantwoord te worden. Dit is slechts één voorbeeld uit vele. Ook bij andere punten rezen vragen bij mij op. Zoo bij S. 160 f., waar over איש en אשה gehandeld wordt. Hoe vaak ons ook verzekerd is, dat deze twee niet samenhangen, ik kan mij van de tegenovergestelde meening niet losmaken en blijf gelooven dat איש nauw samenhangt met אנוש en van den wortel אנש is afgeleid. Eéne opmerking slechts er over! Indien איש eene samentrekking was van *insj*, dan zou het אֵשׁ zijn geworden, niet אִישׁ, zegt D. Maar deze opmerking heeft m. i. geene

waarde hoegenaamd. Wat de schrijfwijze aangaat, uit het Siloa-opschrift weten wij nu zeker, dat men oudtijds אשׁ ,*een man*' schreef, en wat die *i* of *e* betreft, wat maakt het verschil in de synagogale uitspraak van die twee klinkers derzelfde classe uit? Het is immers zeer natuurlijk, dat, hoe het woord voor *man* ook oudtijds uitgesproken werd, ten slotte eene uitspraak geijkt is, waardoor het onderscheiden werd van אֵשׁ *vuur*. En het meervoud אֲנָשִׁים is volkomen regelmatig van אִישׁ, אֱנֶשׁ, afgeleid. Zoo zijn er meer punten, waarover verschil van meening bestaat en, is te vreezen, zal blijven bestaan; maar dit is onvermijdelijk, en ongetwijfeld zal het Hebreeuwsche woordenboek, dat Dr. Delitzsch gaat samenstellen, ons zeer veel leeren. Vinde hij kracht en lust het te voltooien!

Naast dit lexicografisch werk voor geleerden zij eene kleine grammaticale gave voor eerstbeginnenden vermeld! Prof. H. L. Strack, van wiens *Hebräische Grammatik* ik onlangs [1]) de tweede uitgaaf met een enkel woord aankondigde, heeft daarbij gegeven *Paradigmen zur Hebr. Gramm.* [2]), dat handig en leerzaam is, ook al gebruikt men de spraakkunst zelve niet, waarvan reeds Engelsche, Deensche en Fransche vertalingen verschenen zijn. De schrijver is voornemens, een deeltje opstellen ter vertaling uit het Duitsch in het Hebreeuwsch te doen volgen.

Die Inschrift des Königs Mesa von Moab für akademische Vorlesungen von R. Smend u. A. Socin. *Text und Atlas* [3]), vervult eene diep gevoelde behoefte. Immers, de tekst van het Mesa-opschrift stond op menig punt niet vast, hoevelen ook het belangrijk stuk verklaard hebben [4]).

De uitgevers geven ons in den atlas eene lithographische afbeelding van den steen, waarop alle oorspronkelijke gedeelten getint zijn, en in den tekst eene beschrijving van den Parijschen „Abklatsch'', die naast de fragmenten het beste hulpmiddel is, en eene transscriptie van den tekst in kwadraatschrift, met ver-

1) Bl. 453. 2) Prijs *f* 0,20.

3) Freiburg i. B. 1887. Prijs *f* 1.80.

4) Zie de literatuur in de Hebr. Grammatica van Gesenius-Kautzsch en in A. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au Musée du Louvre* (1879).

taling; voorts kritische aanteekeningen op den tekst, waarin regel voor regel al wat in de lezing onzeker is zoo scherp mogelijk wordt bepaald; eindelijk een register der woorden en eigennamen, die in het opschrift voorkomen. Een commentaar op den inhoud van het stuk krijgen wij hier niet. Blijkbaar is de grootste zorg aan het niet lichte werk besteed. Den schrijvers onzen dank! Op bl. 13 staat bij regel 8 de 3) op de verkeerde plaats; zij moet bij *es* staan.

Beiträge zur Geographie Palästina's van Dr. Hirsch Hildesheimer [1]) behelst de uitvoerige bespreking van éene Talmudische plaats. Deze is voor de kennis der geographie van Palestina van bijzonder belang. Daar bij verscheidene wetsverordeningen onderscheid werd gemaakt tusschen „Israëls land" en „het buitenland", o. a. bij die op het sabbatsjaar, dat buiten Palestina niet werd onderhouden, waren de schriftgeleerden genoodzaakt, zoo nauwkeurig mogelijk de grenzen des lands te bepalen, wat niet gemakkelijk was, daar zij aan geene zijde door de natuur zijn aangegeven; ook niet in het westen, daar de kuststeden er niet toe behoorden. Nu is ons eene opgave der grenzen overgeleverd, en wel in vijf, op vele punten van elkaar afwijkende, maar op één en hetzelfde origineel wijzende, redactiën. Deze opgave, die een en dertig plaatsen aangeeft, is hier en daar zeer duister, deels omdat wij niet veel weten van de Palestijnsche plaatsnamen in de eerste eeuwen onzer jaartelling, deels door de schuld der afschrijvers, die allerlei fouten gemaakt hebben. Het document was nog altijd niet dan zeer gebrekkig verklaard, ook, hoewel volgens H. het best, door A. Neubauer, *La geographie du Talmud* 11 ss. Dit werk kan thans ook beter dan vroeger gedaan worden, dank èn onzer vermeerderde kennis, vooral van West-, maar ook van Oost-Palestina, èn der betere uitgaven van de rabbijnsche geschriften, waarin het stuk voorkomt, vooral der *Tosefta*. H. heeft zijn taak met groote zorgvuldigheid volbracht en niets onbeproefd gelaten, om op de duistere punten licht te verkrijgen. Dat hij desondanks hier en daar misgegrepen heeft, komt mij waarschijnlijk voor. Zoo bij de ontcijfering van nr. 29 רקם דחגרא, waarin hij de

1) Berlin 1886. XX en 93 bl.

spleet „το ρηγμα" van Petra, d. i. Wady Musa, zoekt. Een naam, waarvan het eerste woord Grieksch en het tweede Arameesch is, is vreemd. Daarbij — terwijl H. uitgaat van de gezonde onderstelling, dat de namen in eene natuurlijke volgorde overgeleverd zijn en wij dus, de grensbepalingen volgende, niet op onze schreden behoeven terug te keeren, moet hij bij deze gelegenheid van Kenat, bij den Hauran, overspringen naar het hart van den Seïr, om dan weer tot benoorden den Jabbok weder te keeren. Al was het waar, wat ik betwijfel, dat ook bij andere Overjordaansche plaatsen de natuurlijke orde niet gevolgd is, toch zou deze sprong wel wat heel stout zijn. Eindelijk, de identifiëering van רקם דחגרא met Wady Musa mist stevigen grond. In het gebruik der namen סלע, Petra, en Αρεκεμη (er Rakim of har-Rakim), zooals volgens Jozefus (Oudh. 4 : 7, 1 en elders) Petra bij de Arabieren heette, is veel onzekers. H. zelf wijst op ruïnen ten noorden van Kerak, in Moab, die Rakim heetten. In *Gitt.* 1 : 1 komen רקם en חגר naast elkaar voor, zeker niet voor Petra. Het Bijbelsche Kades heet in de Targums Rakim. Reden genoeg, om eer te onderstellen, dat ook bij den Jarmoek een Rakim en een Hagra of Rakim van Hagra gelegen heeft, dan hier de hoofdstad van Edomitis te zoeken. Interessant is het, dat (nr. 31) Jegar Sahaduta voorkomt, volgens Gen. 31 : 48 de Arameesche vertaling van Gilead. Wij maken er uit op, dat er inderdaad eene plaats van dien naam is geweest, waaraan de glosse in Gen. 31 haar ontstaan te danken heeft. — Een register der behandelde plaatsnamen verhoogt de waarde van Hildesheimers boek.

Nathanaël [1]) is de titel van het tweemaandelijksch tijdschrift van „het Berlijnsch Genootschap tot bevordering van het Christendom onder de Joden", onder redactie van prof. H. L. Strack. Het bevat 1°. opstellen over de zending onder de Joden; o. a. in den tweeden jaargang een over den Hamburger jodenvriend Esdras Edzard (1629—1708); 2°. „theorie", over de dogmatiek en ethiek des Jodendoms en die des Christendoms, en de wijze waarop de zendeling en zijne zenders met de Joden moeten omgaan; 3°. statistiek van Christelijke zending onder hen;

1) H. Reuther's Verlag. Karlsruhe u. Leipzig. Prijs per jaargang 1,25 Mark.

4°. geschiedenis van het Jodendom; 5°. uitvoerige bespreking van boeken. Op deze opstellen volgen nog korte meedeelingen over al die themata, stemmen uit de Joodsche pers en beknopte besprekingen van boeken. De richting van het zendelinggenootschap, dus ook van dit tijdschrift, is de rechtzinnige. Is dientengevolge de weg, dien het inslaat om Joden tot het Christendom te brengen, niet de onze, *Nathanaël* bevat toch velerlei, dat onze belangstelling inboezemt. In den strijd der antisemieten, die thans wel niet zoo openlijk gevoerd wordt, maar nog altijd in vele kringen van Duitschland bestaat, doet het vredeswoorden hooren en tracht de burgers van hetzelfde vaderland nader tot elkaar te brengen, o. a. door onder Christenen kennis van het Jodendom te bevorderen. De uittreksels uit eene Joodsche preek op Chanukka zijn zeer geschikt, er sympathie voor in te boezemen. En van groot belang is het, dat zoowel de redacteur als eenige zijner medewerkers het Jodendom, niet alleen het oude maar ook het tegenwoordige, goed kennen. Uit dit oogpunt vooral zij het aanbevolen!

Onder de kenners van het Jodendom uit de rabbijnsche letterkunde, die aan *Nathanaël* medewerken, behoort Lic. Gustav Marx, den lezers van ons tijdschrift geen volslagen vreemdeling [1]). Deze geleerde heeft in den eersten jaargang een paar uitvoerige artikelen geplaatst, die nu, hier en daar ietwat gewijzigd en met een nieuw hoofdstuk vermeerderd, als N°. 1 der „Schriften des Institutum Judaicum in Berlin" verschenen zijn onder den titel van *Jüdisches Fremdenrecht, antisemitische Polemik und jüdische Apologetik* [2]). Het behandelt het twistpunt, waarop wij ook in ons tijdschrift herhaaldelijk de aandacht gevestigd hebben [3]), welke houding de rechtzinnige Jood moet aannemen tegenover den niet-Jood, met name den Christen. Hij mag, ja, moet hem, volgens de Judenfresser, bestelen, zelfs vermoorden; hij moet hem als zijn naaste beschouwen en liefhebben, volgens de vrijzinnigste Joodsche apologeten. Leerzaam is het, de wisseling in Marx' stemming op te merken. In Hoofdstuk I, waarin hij „Der Schulchan Aruch

1) Zie Jaarg. XIX, 243.

2) Karlsruhe u. Leipzig. 1886. 80 bl.

3) Th. T. XVII, 495 vv.; XVIII, 113 vv.; XIX, 109 vv., 248 vv.

und seine antisemitischen Ankläger" bespreekt, is hij zeer vertoornd tegen Dr. Justus en Dr. Ecker, om hunne lasteringen tegen het Jodendom, hunne schromelijke overdrijvingen, hunne slordige, onware aanhalingen van teksten, en treedt hij op als vriend Israëls. Maar in het tweede behandelt hij „Der Schulchan Aruch und seine jüdischen Verteidiger", met wie hij eerst na het schrijven van het eerste stuk schijnt kennis gemaakt te hebben, en nu maakt hij zich bijna even boos op Rodkinssohn, Dr. Lewin, Goldschmidt en Dr. Hoffmann, omdat zij bij hunne pleidooien voor het Jodendom door en door onwaar zijn, op hunne beurt lastige voorschriften der rabbijnen verdraaien of verloochenen, en voortdurend hun best doen, hunne vaderen van de beschuldiging van onverdraagzaamheid en hatelijkheid tegen andersdenkenden vrij te pleiten, en de toongevers van het hedendaagsch Jodendom om hunne vrijzinnigheid te roemen. Niets natuurlijkers dan die wisseling in stemming; het is mij gedurig evenzoo gegaan. Beide strijdende partijen hebben gebrek aan waarheidsliefde, althans aan waarheidszin. Daar het polemisch artikel van Marx de aandacht der rabbijnen getrokken had, werd hij èn in het openbaar èn in bijzondere brieven door hen aangevallen. De verdediging van verreweg den kundigsten hunner, Dr. Hoffmann, wordt door hem weerlegd in zijn derde hoofdstuk. Hij moet erkennen, tegenover hem wat scherp, misschien niet geheel billijk, te zijn geweest, maar staaft toch zijne beschuldiging: ook Dr. Hoffmann heeft rabbijnsche uitspraken verdonkerd en verdraaid, en komt bij slot van rekening tot de eenige conclusie, waartoe een Christen komen kan: zoolang het Jodendom de menschen met tweeerlei maat meet, is zijne houding tegenover den niet-Jood te veroordeelen als onbetrouwbaar. Er is slechts één weg tot verzoening: de Jood moet erkennen, dat niet alle Joden maar alle menschen kinderen Gods zijn, de Jood zoowel als de Christen het ernst maken met die belijdenis. Maar dan is de eerste geen Jood meer, heeft de R. Katholieke Christen heel wat afgeleerd, en de rechtzinnige protestant ook het een en ander.

Dezelfde auteur, G. Marx, behandelde vroeger een gedeelte van hetzelfde onderwerp in het zendingstijdschrift *Saat auf*

Hoffnung, 1884, en gaf het afzonderlijk, als n°. 6 der geschriften van het Institutum Judaicum te Leipzig, uit, onder den titel *Die Tötung Ungläubiger nach talm.-rabb* 1). *Recht.* Na de lasteringen der Judenfresser zet hij vooral de streng Joodsche denkbeelden van Maimonides over de onwaarde van al wie niet Joodsch is in het licht, om daarna aan te toonen, dat de latere toongevers van het Jodendom te dezen veel vrijgeviger, menschelijker — laat ons het ware woord noemen: christelijker — zijn dan die „Groote Arend".

1) Leipzig, 1885, Prijs *f* 0.75.

H. O.

VARIA.

Wij maken hier melding van drie belangrijke assyriologische dissertaties, die ook de aandacht der theologen, bijzonder van hen die zich met de studie van het O. T. bezighouden, verdienen. Alle drie zijn de voorloopers van grootere werken, waarvan zij een uittreksel bevatten of een epitome geven, en die, zooals er in wordt aangekondigd, spoedig zullen verschijnen. Laten wij hopen, dat de belofte niet zal blijken welgemeend te zijn, maar onvervuld te blijven, zooals dat reeds meermalen (ik denk aan de Doctoren Fleming en Lyon) het geval was.

De bedoelde dissertaties, alle in dit jaar verschenen en verdedigd, zijn de volgende: Hugo Winckler, *De Inscriptione Sargonis regis Assyriæ quæ vocatur Annalium* (Berol. Langenscheidt); Alfred Jeremias, *Die Höllenfahrt der Istar. Eine altbabylonische Beschwörungslegende.* (Munchen, Straub); en Car. Fred. Lehmann, *De inscriptionibus cuneatis quæ pertinent ad Šamaš-šum-ukîn regis Babyloniæ regni initia* (Monach. Straub). Dr. Winckler, een leerling van Sachau en Schrader, is voornemens den geheelen tekst der door Botta het eerst uitgegeven opschriften van Sargon II, na collatie met papierafdrukken, voorzien van een duitsche vertaling en uitvoerigen commentaar in het licht te zenden. Voorloopig geeft hij nu, na een Praefatio, die de vroegeren uitgaven en vertalingen bespreekt, een Introductie, die over de opschriften van Sargon in 't algemeen, over die der Annalen en haar samenstelling in het bijzonder handelt, en een overzicht van Sargons krijgsverrichtingen bevat; daarna een transscriptie en latijnsche vertaling der Annalen met korten Commentaar. Het geheel getuigt van ernstige studie

en doet ons met verlangen de verschijning van het grootere werk te gemoet zien [1]).

Dr. Jeremias, een leerling van Franz en Friedrich Delitzsch, kondigt een geschrift van zijne hand aan, dat binnenkort onder den titel: „Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode" bij Hinrichs te Leipzig verschijnen zal. Deze transscriptie van het bekende epische gedicht, dat men 'Istar's hellevaart' heeft betiteld, met duitsche vertaling, inleiding en commentaar, vormt daarvan een deel. Zijn werk bevat veel nieuws en belangrijks. Opmerking verdient, dat het gedicht volgens hem niet een deel van 't groote Gizdhubar-epos uitmaakt, zooals tot nog toe, op voorgang van Geo. Smith, algemeen werd aangenomen. Hij houdt het gedicht voor een verhaal, door een Priester gedaan aan een man, die hem den dood zijner zuster komt meedeelen. Ook in de verklaring wijkt hij in menig opzicht van zijn voorgangers, met name van Schrader en Oppert af, welken laatste hij met de in Delitzsch' school gewone hoogheid bestrijdt. Tot het juister begrip van het geheel heeft Dr. Jeremias zeker bijgedragen. Het hoofddoel van Istar's tocht bepaalt hij op dezelfde wijze als ik dit deed in de verhandeling door mij op het Orientalisten-Congres te Leiden gelezen, ofschoon dit stuk hem niet bekend schijnt te zijn.

Dr. Lehmann eindelijk is voornemens al de uitgegeven en onuitgegeven, onlangs gevonden, teksten die betrekking hebben op de regeering van Ašurbanipals broeder Šamaššumukîn (Saosduchinos) te Babel, op nieuw uit te geven met duitsche vertaling en uitvoerigen Commentaar. Zijn dissertatie geeft de transscriptie en latijnsche vertaling van slechts een tweetal, met eenige aanteekeningen. Die het eerste opschrift kent, zal toestemmen dat hij een moeilijke taak heeft aanvaard, maar tevens, dat hij haar gelukkig volbracht. Wat echter vooral waarde geeft aan zijn werk zijn de Introductio en de Commentarius. In beide komen hoogst belangrijke en vernuftige geschiedbeschouwingen en philologische opmerkingen voor. Met

---

1) Blz. 6 nt. 1 schrijft de auteur mij de meening toe, dat de zoogenaamde Fasti (de Prunkinschrift) van Sargon, evenals de Annalen, in chronologische orde gerangschikt zouden zijn, een meening, die hij terecht afkeurt. Zijn aanhaling steunt, gelijk mij ook uit briefwisseling met den schrijver bleek, op misverstand. Ik heb in mijn *Geschichte* zeer duidelijk het tegendeel beweerd.

zekere uitvoerigheid behandelt hij o. a. de vraag omtrent de zoogenaamde dialekten der oud-babylonische, niet-semietische taal, en komt daarbij tot een resultaat, geheel verschillend van dat dergenen die daarover tot nog toe geschreven hebben. Men heeft òf het bestaan dier taal geloochend, òf, zoo men dit en het bestaan van twee dialecten erkende, vinnig gestreden over de streken, waar die dialecten gesproken zouden zijn. Dr. Lehmann erkent, dat er een protobabylonische taal (gelijk hij haar noemt) bestaat, maar wat men tot nu toe voor twee dialekten heeft aangezien zijn, naar zijn gevoelen, twee stadiën van ontwikkeling dier taal. Hij noemt ze dus liever oud- en nieuw-protobabylonisch of sumerisch en neo-sumerisch. Ik moet erkennen, dat zijn bewijsvoering zeer krachtig is, en acht zijn gevoelen zeer waarschijnlijk.

Een nadere aankondiging of beoordeeling stellen wij uit tot de verschijning der grootere werken.

C. P. T.

Het is misschien niet geheel misplaatst, zoo wij in dit Tijdschrift met een woord melding maken van de verschijning van een vertaling der Gedichten van onzen de Génestet. Zij is van de hand van Dr. J. R. Hanne, en heeft ten titel: P. A. de Génestet, *Ausgewählte Gedichte* (Halle a/S, Otto Hendel, Prijs ingen. 50 Pf.). Wij mogen hier geen beoordeeling geven; zij behoort elders. Maar men zal zich bij de lezing spoedig overtuigen, dat de vertaling zeer gelukkig geslaagd is. Het werkje bevat 69 Leekedichtjes en 32 uit de andere Bundels gekozen gedichten. De Leekedichtjes behooren zoozeer tot de geschiedenis onzer Theologie, dat de vermelding van het verblijdend feit, dat ze ook voor onze duitsche geestverwanten toegankelijk zijn gemaakt, zelfs in een zuiver Theologisch Tijdschrift niet verwonderen kan.

T.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Mind, n°. XLIV (October, 1886). Prof. A. Bain, Mr. James Ward's Psychology; Shadworth H. Hodgson, Illusory Psychology; S. Alexander, Hegel's Conception of Nature. — Research. J. M. Cattell, the time taken up by Cerebral Operations: J. Jastrow, the perception of Space by disparate senses. — Discussion. Rev. H. Rashdall, Mr. W. L. Courtney on Bishop Butler; N. Pearson, the definition of Natural Law. — Critical Notices. Prof. W. Wallace, H. Sidgwick, Outlines of the History of Ethics; Carveth Read, J. Sully, The Teacher's Handbook of Psychology; J. Sully, C. Stumpf, Musikpsychologie in England. — New Books. — Notes and Correspondence.

Jahrb. für prot. Theologie, 1886, II. P. Mehlhorn, zum Gedächtniss Biedermanns; C. Siegfried, Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes; W. Brückner, Jesus „des Menschen Sohn"; E. Noeldechen, Tertullians Verhältniss zu Clemens von Alexandrien; Bratke, über die Einheitlichkeit der Didache; J. Dräseke, über die theologischen Schriften des Boethius; R. A. Lipsius; Passionis Pauli fragmentum.

1886, III. Gelzer, zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum; Ph. Meyer, Nachrichten über einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griechische Handschriften zur biblisch-apokryphischen Literatur; Buchmann,

exeg. Beitrag zu 1 Petri III: 13—17; A. Jacobsen, Matthäus oder Markus; W. C. van Manen, zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des N. Testaments; J. Dräseke, zu Hippolytos' „Demonstratio adversus Iudaeos"; P. Feine, zur synoptischen Frage.

1886, IV. Gelzer, zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae episcopatuum; F. Nippold, die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionellen Literatur; E. Nöldechen, Tertullian Von dem Mantel; L. Paul, über die Logoslehre bei Justinus Martyr; R. A. Lipsius, nachträgliche Bemerkungen zu dem Fragment der Passio Pauli.

Revue de l'histoire des Religions 1886. Tome XIII, — N°. 2 Mars—Avril. — C. Imbault—Huart, Kouan-Ti, le dieu de la guerre chez les Chinois. J. Réville, De la complexité des mythes et des légendes, à propos des récentes controverses sur la méthode en mythologie comparée. A. Lang, Folklore et Mythologie. Reponse à M. Ch. Ploix. A. Carrière, L'Hexateuque d'après M. Kuenen. L. Sichler. La Fille aux bras coupés (version russe) — *Revue des Livres.* 1°. B. Labanca, Il Christianesimo primitivo (G. Bonet Maury). 2°. Van den Gheyn, Essais de Mythologie et de philosophie comparée (M. . .). 3°. A. Bouché—Leclercq, Manuel des Institutions romaines (N. . .). 4°. E Duval, Trois relations de l'Escalade (D.-M. . .). — Chronique. Périodiques. Bibliographie.

— N°. 3. Mai—Juin. — A. Réville, L'empereur Julien (1e art.). — H. Derenbourg, La science des Religions et l'Islamisme; deux conférences. — A. Kuenen. L'oeuvre d'Esdras. — *Revue des livres.* 1°. R. Lyell, Études sur les Moeurs religieuses et sociales de l'Extrême Orient (Sylvain Levi). 2°. P. Decharme, Mythologie de la Grèce antique, seconde éd. (G. Lafaye). 3°. J. Réville, La Religion à Rome sous les Sévères (G. Lafaye). 4°. J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs (A. C.). 5°. P. Sébillot, Coutumes populaires de la Haute-Bretagne et Légendes, Croyances et Superstitions de la mer, I. (J. Réville) — Chronique. Depouillement des Travaux des Sociétés savantes.

Tome XIV, N°. 1. Juillet-Août. — A. Réville, L'empereur Julien (2e art.). E. Lefébure, L'étude de la religion égyptienne. Son état actuel et ses conditions. — Dr. Ignaz Goldziher, Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes. — Georges Dottin, La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens Irlandais. — Paul Regnaud, Le sens primitif des mots latins AUGUR et GENIUS. — E. de Pressensé, La religion chaldéo-assyrienne. — Le cte Goblet d'Alviella, Les institutions ecclésiastiques d'Herbert Spencer et l'Evolution du sentiment religieux. — Chronique. Dépouillement des périodiques. Bibliographie.

